

**LA OBEDIENCIA AL DERECHO EN LA FILOSOFÍA DE KANT: EL
INDIVIDUO FRENTE AL ESTADO.**

JULIANA PADRÓN VILLAFANE

ASESOR: PEDRO PABLO SERNA SERNA

UNIVERSIDAD DEL NORTE

MAESTRIA EN FILOSOFÍA

BARRANQUILLA

2019

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
1. IMMANUEL KANT: AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD VS. OBEDIENCIA.	7
1.1 Libertad vs. causalidad natural: El concepto de autonomía moral.	8
1.2 El concepto de Derecho	20
1.2 La división entre derecho y moral.	25
1.4 Surgimiento y papel del Estado.	31
1.5 Crítica al gobierno paternalista.	35
2. EL PAPEL DEL CONTRATO SOCIAL Y LA NECESIDAD DEL CONSENTIMIENTO PARA LEGITIMAR LA OBEDIENCIA A LAS LEYES.	44
2.1 El contrato social como idea de la razón.	45
2.2 Sobre la necesidad del consentimiento para legitimar la obediencia a las leyes.	48
2.3 Los principios racionales del derecho.	52
2.4 Principio de Publicidad y uso público de la razón	63
3. LA NEGACIÓN DEL DERECHO A LA RESISTENCIA Y POSIBILIDAD DE LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA	71
3.1 La obediencia incondicionada al derecho – Nuevas aproximaciones interpretativas.	72
3.2 La obediencia frente a la censura.	86
3.3 ¿Es toda desobediencia resistencia? Posibilidad de la objeción de conciencia en la teoría Kantiana.	92
3.4 Consecuencias derivadas de la desobediencia	106
3.5 Conclusiones	112
Bibliografía	115

INTRODUCCIÓN

“Una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana” (Kant I. , Idea para una historia universal en clave cosmopolita, pág. 110)

A diferencia de sus famosas críticas, ni la filosofía del derecho ni la filosofía del Estado de Kant, gozaron en su momento de una recepción abrumadora (Dreier, 2018). Incluso la *Metafísica de las costumbres*, texto en el que Kant esboza su doctrina del derecho, era considerado como “una obra tardía senil” (Dreier, 2018, pág. 6). No obstante, hoy en día, existe un interés creciente por los textos políticos de Kant y un mayor reconocimiento de los aspectos valiosos y originales consignados en éstos, los cuales no solo contribuyeron a la consolidación del Estado constitucional moderno, sino que también fueron retomados por filósofos políticos contemporáneos como John Rawls (2006), para la construcción de sus propias propuestas. Como lo expresa Martínez (2013) “con el retorno a Kant” (pág. 23), se destaca un núcleo de su teoría que responde a los ideales de la modernidad, como la autonomía, la igualdad, la dignidad, la imparcialidad.

Los problemas que surgen de la filosofía jurídica y política de Kant, son múltiples, debido a la variedad de temas que analizó; en esta investigación pretendo abordar principalmente tres, relacionados con la obediencia al derecho. En el primer capítulo, se aborda el problema de la contradicción entre autonomía y autoridad. En el segundo capítulo, nos preguntamos sobre las condiciones que configuran la legitimidad del ejercicio de esa autoridad, para finalmente en el tercer capítulo, abordar el problema de la obediencia incondicionada al derecho. Pasaré a hacer un breve recuento de los principales aspectos a tratar en cada uno de esos apartados.

La pregunta que atraviesa la mayoría de los textos políticos de Kant, tiene que ver con la búsqueda de una justificación racional de la autoridad, en un contexto en que comienza a reconocerse a los individuos como autónomos para perseguir sus propios fines. Hasta Kant, el derecho era considerado como una herramienta de coacción al servicio del poder; su ejercicio se justificaba por la garantía del orden y la protección individual, pero el sacrificio de muchas libertades parecía algo inevitable, un claro ejemplo de esta visión del derecho la encontramos en la filosofía de Hobbes (2000).

Para Kant la justificación de la autoridad, por la mera fuerza, era a todas luces insuficiente. Por el contrario, Kant encontrará que el uso de la coacción y la institución de la autoridad, sólo pueden explicarse de manera racional, en la medida en que posibiliten el máximo de libertad en la convivencia. La consideración de los sujetos como libres y autónomos, se traducirá en un planteamiento político que rechaza frontalmente el paternalismo y el uso de los individuos como medios al servicio del Estado, por uno dentro del cual la autonomía individual pueda florecer. Mediante la institución de un gobierno republicano, la obediencia se fundamentaría para Kant, ya no sólo en la amenaza de coacción, sino en el reconocimiento del derecho como una idea necesaria, derivada de la propia razón, para la convivencia entre sujetos con fines distintos, pero igualmente válidos. Bajo los planteamientos anteriores, la contradicción entre autonomía y autoridad, no sería más que aparente, pues ésta última vendría a ser condición de posibilidad de la primera.

En el segundo capítulo, analizaremos el papel del contrato social en la filosofía Kantiana, y en particular el rol del consentimiento para su configuración y el de las leyes que se derivan de éste. A partir de Locke (2010) el consentimiento expresado por las mayorías asentadas en el parlamento, constituirá un requisito indispensable para la legitimidad de las leyes. En Rousseau (2016) se refuerza la visión de que las leyes deben emanar de la voluntad general, lo cual requiere de

mecanismos plebiscitarios que permitan una amplia participación, junto con un alto compromiso ciudadano (Strauss , 1962). A diferencia de estos autores, Kant (2016) no estimará indispensable la participación del pueblo en los asuntos del Estado, pues para nuestro autor, incluso un monarca podría gobernar de manera justa, si es capaz de legislar desde el punto de vista de la voluntad unida, es decir a partir de principios que cualquier sujeto razonable podría suscribir. Este aspecto de su filosofía, será por una parte, duramente criticado, por quienes encontraron en Kant la desactivación del potencial revolucionario de la idea de voluntad general de Rousseau, pero también celebrado, por quienes vieron en la idea de la aplicación de principios racionales a priori del derecho a la política, un límite seguro para la protección de la dignidad humana, a salvo incluso de los dictados irracionales de las mayorías, lo que constituye un claro antecedente del concepto de los derechos humanos moderno.

En el capítulo final, analizaremos el problema de la prohibición de la resistencia al soberano, uno de los aspectos más polémicos de la obra Kantiana, ya que no deja de resultar paradójico que éste filósofo, precursor del concepto moderno de dignidad humana y de los derechos humanos, prescriba en varios de sus escritos políticos el deber de seguir una obediencia incondicionada al soberano del Estado, incluso en caso de tiranía y ante el incumplimiento de los términos del contrato originario, para Kant (2005) : “Contra la suprema autoridad legislatora del Estado no hay, resistencia legítima del pueblo” (págs. 151-152). A lo anterior se suma la obediencia que Kant (2004) espera de los funcionarios del Estado, quienes deben comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacía fines públicos, e indica que éstos más que razonar, deben obedecer.

A diferencia de autores como Locke (2010), quién contempló el derecho de resistencia del pueblo, cuando el soberano incumple los términos del contrato, Kant se inclinará por la obediencia y la

reforma progresiva del Estado. Para Kant, las revoluciones no logran un cambio en la mentalidad, únicamente implican un alto sacrificio de los derechos y que los viejos prejuicios sean reemplazados por nuevos. Por el contrario, la consolidación de un espacio público ilustrado, permitiría el progreso paulatino pero seguro de la razón. El soberano podría conocer las críticas frente a la legislación y corregir los yerros de ciertas políticas. Por su parte, la formación de los nuevos líderes en un pensamiento amplio, propio de la razón ilustrada, permitiría la conformación de gobiernos más justos y ciudadanos más comprometidos.

Sumado a lo anterior, argumentaremos que en la filosofía de Kant incluso la obediencia debida al Estado tiene ciertos límites. A saber, que las ordenes no conlleven a un individuo a actuar en contra de un deber moral. Aunque la posibilidad interpretativa de que Kant plantee en su teoría jurídica y política, una suerte de “obediencia ciega” por parte de los ciudadanos, incluso frente a órdenes injustas del Estado, encuentre cierto apoyo textual, defenderemos que no es la adecuada, si hacemos un estudio sistemático de su obra, pues tal posición implicaría una contradicción evidente con muchos de los fundamentos básicos de su teoría moral. Aunque en su doctrina del derecho afirme que “Derecho y facultad de coacción significan por tanto una y la misma cosa” (Kant I. , 2005b), no cualquier orden respaldada por la coacción puede ser derecho en sentido estricto, pues el fin de éste es conciliar las libertades mediante leyes generales que puedan ser vinculantes para todos y en ese sentido podemos considerarlas justas o no.

En fin, como lo anota Castañeda (2005), si se acepta el principio de obediencia incondicionada al derecho, el individuo que juzga inmoral a su Estado, tendría que reprimir y negar su propia conciencia moral “lo que de por sí conlleva la propia anulación de su ser persona en general” (pág. 267), con lo que se vendría abajo la justificación inicial de la existencia del Estado. Por eso, argumentaremos que la obediencia debida al soberano, prescrita por Kant se encuentra vinculada

a la existencia de un Estado de derecho, pues cualquier monopolio de la fuerza no puede considerarse un Estado (Byrd & Hruschka, 2010), si no existe el respeto y la garantía de los derechos individuales. Un Estado que se basa en la exclusión de un sector de la población, la esclavitud o el genocidio, no puede considerarse más que un Estado de naturaleza o barbarie (Ripstein, 2009).

En esas condiciones, la lectura que acogemos de la obra de Kant, es la que considera que es válido perseguir, aún mediante la fuerza, la conformación de un Estado que se guíe por principios en los que las libertades individuales se encuentren garantizadas, y que una vez constituido éste, si bien la obediencia es imperativa, los individuos no están obligados a seguir órdenes que contradigan principios morales derivados de la razón (en el sentido de que sus máximas puedan ser universalizadas). Finalmente haremos referencia a la problemática de la objeción de conciencia y la respuesta de Kant ante el conflicto entre deberes morales y jurídicos, haciendo especial referencia a los conflictos entre deberes religiosos y civiles, considerando la vigencia de la posición Kantiana sobre la manera de ejercer algunas formas de disidencia, que hoy en día cuentan con respaldo legal.

Estimo que nuevas miradas e interpretaciones sobre algunos de los puntos más polémicos de la obra política Kantiana, nos pueden llevar a concluir que en la base de sus posiciones sobre la obediencia debida al Estado, tradicionalmente calificadas como extremas o conservadoras, existen matices importantes que no pueden ser ignorados y que en la defensa del orden y del sistema jurídico subyace una verdadera apuesta por la libertad individual, bajo el entendido que en su filosofía, afirmar el imperio del derecho “no significa sólo la defensa de los derechos naturales, sino también de la supremacía de la legalidad impuesta mediante normas generales y abstractas

por encima de la voluntad de cualquiera de los particulares” (Rabotnikof, 1997, pág. 29), pues sólo dentro de un sistema legal tales derechos pueden ser ejercidos.

1. IMMANUEL KANT: AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD VS. OBEDIENCIA.

Conciliación de las ideas de libertad y autoridad en la filosofía Kantiana.

El problema de la contradicción entre libertad y autoridad, será muy relevante para los autores de la Ilustración, especialmente para aquellos que concibieron la libertad como un derecho natural del hombre. Durante la Edad media, el deber de obediencia se fundamentó de manera general en el carácter divino del poder, lo que salvo algunas excepciones, no dejaba mayor cabida a su cuestionamiento. No obstante, con la entrada de Europa en la modernidad, inicia la pérdida progresiva de los fundamentos de validez tradicionales que sostenían al derecho y a la moral, debido entre otros factores, a la secularización del mundo a partir del cisma religioso originado en la Reforma, la autoafirmación del sujeto y los distintos avances en los ámbitos de las ciencias naturales (Kersting, 2007).

En ese sentido, la filosofía práctica de la época se vio enfrentada a grandes retos, principalmente, la búsqueda de nuevos fundamentos para la obligatoriedad de dichos órdenes normativos, con independencia al recurso a una autoridad divina o la sola apelación a la fuerza, sin dejar de lado la garantía de un espacio de libertad propicio para el desarrollo de los individuos. La pregunta para Kant será entonces, ¿cómo puede la idea de la autoridad conciliarse con el postulado de que los individuos son libres de fijar sus fines y propósitos, de acuerdo con su propio juicio? o como lo anota Ripstein (2009): “los Estados pretenden ejercer su autoridad, esto es, el derecho a decirle a la gente que hacer y a obligarlos a hacerlo mediante la coerción: ¿cómo pueden estos poderes, ser coherentes con el derecho de cada ser humano de ser su propio amo?” (pág. 10).

Kant defenderá la idea de que el ser humano es libre, en dos aspectos principalmente: de manera negativa, el hombre encuentra que su conducta no está necesariamente determinada por impulsos

naturales o agentes externos, no puede ser obligado a querer algo o perseguir un fin, a menos que así lo decida, y de manera positiva, cuando es entendida como la capacidad de conducirnos por las normas que deducimos de nuestra propia razón y que por tanto son autoimpuestas. En este capítulo, analizaremos la concepción de Kant del ser humano como un sujeto libre, su entendimiento particular del derecho como idea necesaria para la convivencia entre seres autónomos y del Estado, como garante de un orden jurídico pensado esencialmente para la libertad.

1.1 Libertad vs. causalidad natural: El concepto de autonomía moral.

El tema de la libertad es clave dentro de todo el sistema filosófico Kantiano, por el estudio y análisis metódico de este concepto, Kant es también conocido como el “filósofo de la libertad” (Ellis, 2012). En la “Crítica de la razón pura”, Kant se plantea, entre otros, el interrogante de cómo es posible la libertad del hombre en un mundo sometido a leyes naturales o leyes de causalidad. A este problema lo denominó “tercera antinomia de la razón pura” (Kant I. , 2003, pág. 602), al considerarlo una contradicción de la razón consigo misma¹. Al ser la libertad presupuesto de cualquier tipo de responsabilidad, sea esta moral o jurídica, consideramos pertinente la solución que ofrece Kant a ese problema.

Podemos explicar esta antinomia, como la tensión entre la tesis que afirma la existencia de una causalidad según leyes de libertad y la antítesis, que sostiene la inexistencia de la libertad, bajo el

¹ Sobre el tema de las antinomias en la filosofía de Kant, anota Herrera de la Fuente (2004): “Asimismo, a la par que nos demuestran la necesidad de restringir nuestras ambiciones de conocimiento, esto es, de evitar hacer un uso trascendental (más allá de la experiencia) de los conceptos del entendimiento, con la finalidad de eludir el conflicto irresoluble de la razón consigo misma, las “antinomias”, justo a partir del tercer conflicto que exponen, a saber, el que tiene que ver con el problema de la causalidad y la libertad, abren la puerta para extender los dominios de la misma razón a cuestiones que se localizan más allá de la experiencia, aunque nunca en términos de conocimiento, sino sólo en un sentido práctico. Las antinomias de la razón pura, de ese modo, juegan las veces de bisagra que articula los intereses propios de la “primera crítica” con los que corresponden específicamente al campo de la segunda, la Crítica de la razón práctica”(pág. 3).

argumento de que todo lo que acontece en el mundo sólo puede suceder según leyes de la naturaleza (Vorgapél , 2016, pág. 544). En la resolución de tal contradicción, reside el problema de saber si la libertad humana es posible o no (Vorgapél , 2016).

Para González (2005, pág. 76) el problema Kantiano no es el de “si existe” la libertad, sino uno más profundo, a saber, cómo es posible la misma, al ser su existencia el punto de partida de toda reflexión ética, y de cómo puede ser posible en un mundo sometido a leyes causales invariables². Kant se hallaba en un momento histórico en el que existía gran tensión entre la ciencia y la moralidad, esto es, entre la física moderna sistemáticamente desarrollada por Newton y la conciencia moral expresada por Rousseau. En el plano de las ideas, Kant se sitúa en la encrucijada entre el determinismo de las leyes naturales que implica el primero y el libre albedrío del segundo (Strauss & Cropsey, 1987, pág. 582).

Siguiendo a Beade (2015, pág. 25), tenemos que la solución crítica que Kant da al problema formulado en la tercera antinomia, se funda finalmente en la distinción de dos ámbitos particulares e irreductibles o dos puntos de vista diferenciados: el fenoménico y el nouménico³. Mientras que en el ámbito de los fenómenos regiría el principio de la necesidad natural, en el ámbito nouménico o de lo inteligible es posible admitir una causalidad libre, espontánea, que opera independientemente de toda determinación de las causas naturales.

² En efecto, como anota Uleman (2010): “Para ser tenido como responsable, para ser considerado el autor de una acción, el agente debe ser la fuente última de sus elecciones” (pág. 14).

³ En ese sentido, Uleman (2010) señala: “los objetos espacio-temporales y los eventos disponibles a los sentidos-phenomena, cosas que aparecen (φαίνω or pheno) están sujetos a la ley causal natural; Las cosas que no son espacio-temporales o no están disponibles para los sentidos, como Dios y el alma inmortal - noumena, que solo pueden ser captadas a través del intelecto o la mente (νοῦς o nous) - están exentas del orden causal natural” (pág. 11).

Para Kant (2007) el concepto de mundo inteligible, es “sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí como práctica” (pág. 70), tal punto de vista anota Kant (2007), no sería posible si los influjos sensibles fueran determinantes para el hombre y él mismo es necesario “si no ha de quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y por tanto como causa racional y activa por razón, esto es libremente eficiente” (págs. 70-71). Es decir, si el comportamiento humano sólo pudiese ser explicado por leyes causales naturales, no es siquiera necesario pensar que una acción habría podido ser diferente, puesto que el sujeto se encontraba obligado a actuar como lo hizo, no obstante, éste no podría ser moralmente responsable por sus actos (De Gamboa, 2005), ya que la voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad (Kant I. , 2007, pág. 61).

En ese orden, Kant encuentra que el ser humano, en tanto que es gracias a su razón, igualmente parte del orden inteligible, posee también una causalidad diferente a la causalidad natural, la cual denomina “causalidad de la libertad” (Kant I. , 2003, pág. 598). Esta solución resulta en la idea de la libertad trascendental, la cual es la facultad de todo ser racional de “comenzar por sí una situación, es decir, una causalidad que no se halla, a su vez, bajo el imperio de otra causa que la determine en el tiempo” (González, 2005, pág. 89). Esto quiere decir que “los seres humanos pueden iniciar en el mundo un acto que no tiene ninguna conexión con estados antecedentes de una serie según leyes causales” (De Gamboa, 2005, pág. 90). La libertad trascendental sería compatible con la ley de causalidad en tanto que ésta última, no sería la única explicación para los eventos que suceden en el mundo (De Gamboa, 2005).

Tal solución encierra una consecuencia fundamental: “Por la libertad, concebida como autodeterminación racional, el hombre deja de ser cosa entre cosas, escapa al dominio de los sentidos y las circunstancias, y adquiere rango de personalidad” (González, 2005, pág. 93). O como

lo señala Jennifer Uleman (2010): “Al entendernos como capaces de determinarnos por nuestra propia razón, y no solo por las leyes físicas de la naturaleza, nos reconocemos como algo más que engranajes inertes en la vasta máquina del universo” (pág. 20). Para Uleman (2010), el rechazo de Kant a una base naturalista para la moralidad, es en el fondo, un profundo rechazo a la idea de que los rasgos esenciales sobre nuestra humanidad, nos son dados por fuerzas impersonales e inconscientes, por el contrario “para que la práctica o acción humana tenga valor moral, es decir, para que tenga el valor más alto que pueda tener, su estructura y propósito deben ser alcanzados de manera racional y libre por el ser humano” (Uleman, 2010, págs. 77-78).

La solución dada a la tercera antinomia, únicamente nos permite pensar, sin contradicción, la posibilidad de la libertad. No obstante, ésta no es un objeto que podamos conocer mediante la razón teórica, por eso, su comprobación corresponde a lo que Kant denomina razón práctica⁴, la cual se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad. En el plano teórico, anota Kant (2003) conocemos la libertad únicamente, como “una cualidad negativa, que significa la ausencia de principios de determinación sensible que produzcan en nosotros la necesidad de la acción” (pág. 36). Es decir, la libertad es un saber sin evidencia empírica, “un tener por cierto, que no viene de la experiencia misma del objeto, sino por el hecho de la ley moral en el sujeto” (Román, 1993, pág. 21).

⁴ En la Crítica de la razón práctica, Kant explica los diferentes usos de la razón así: “El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer y una crítica de la razón respecto de ese uso se refería, en principio, sólo a la facultad pura del conocimiento, puesto que esta facultad hacía nacer la sospecha, confirmada posteriormente, de que se perdía fácilmente más allá de sus límites, entre objetos inaccesibles o incluso en conceptos contradictorios. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual es la facultad de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir su causalidad, a la realización de esos objetos. (Kant I. , 2011, pág. 16). Igualmente, como aclara Colomer (1994), en Kant ““el interés del uso especulativo de la razón -el conocimiento del objeto-” está “subordinado” al interés de su uso práctico –“la determinación de la voluntad, con respecto al último y más completo fin”(…) pues el mismo uso cognoscitivo de la razón debe ponerse en relación con fines” (pág. 32).

Como lo explica Kersting (2007): “La libertad no es ningún objeto, sino algo que sólo adquiere realidad en la actividad de sujetos razonables, que sólo puede ser entendido desde la perspectiva interior de seres humanos actuantes” (pág. 361). Así, la realidad objetiva de la libertad se demuestra por el “dato práctico” de la moralidad⁵, lo cual es posible a partir del reconocimiento de la ley moral en nosotros (Beade, 2015, pág. 91). El sujeto juzga que puede hacer algo, porque “tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él” (Kant citado en Colomer J. , 1994, pág. 94). Para Kant la pregunta específicamente moral ¿qué debo hacer?, carece de sentido si no se supone la opción de hacer esto o aquello, de obrar o de no obrar (Román, 1993, pág. 15). Por eso afirma en la Crítica de la razón práctica:

(...) la libertad es sin duda *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros.
(Kant I. , 2011, pág. 4)

Es decir, las elecciones morales solo son posibles si se presupone la libertad de actuar, y esa libertad se demuestra mediante la ley moral interna en cada persona, o en la posibilidad consciente que tenemos de apartarnos o conformarnos a lo que ésta interiormente prescribe. Por su parte, la razón al ser práctica en sí misma, es capaz de proporcionar los motivos y fines para obrar. Práctico es para Kant todo lo que es posible mediante la libertad: “En la actividad de la razón su uso práctico

⁵ Señala Kant (2003) en la Crítica de la razón pura “Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más” (pág. 49).

no se refiere a la determinación del objeto sino a convertir éste en realidad, los principios o leyes de la razón práctica establecen lo que debe suceder aunque nunca suceda” (Colomer J. , 1994, pág. 24). Como ser racional el hombre puede actuar de manera libre, no sólo por leyes, sino según la concepción de éstas (Kant I. , 2011). Como lo ejemplifica Granja Castro (2011, pág. 19), una piedra que cae obedece a las leyes físicas que rigen la caída de los cuerpos, y se constituye en un caso que ilustra esa ley. Por el contrario, un ser humano como ser dotado de razón, puede adecuar su conducta a la concepción de dicha ley y mediante el conocimiento de ella, decidir si es riesgoso o seguro lanzarse desde cierta altura, e incluso sobreponerse al miedo a hacerlo.

La independencia de los estímulos y de la pasión, constituye para Kant “la libertad en el sentido negativo” (Kant I. , 1873, pág. 46), lo que quiere decir que el arbitrio humano, a diferencia del arbitrio animal (arbitrio brutum) es aquel que, aunque puede ser afectado por móviles externos, no es necesariamente determinado por éstos. Es decir, siempre mantiene la posibilidad de elegir (lo cual se hace evidente para nosotros a partir de la constatación de la ley moral interna). Adicionalmente a esta libertad negativa, Kant encuentra que contamos con una libertad en sentido positivo, la cual define como “la facultad de la razón pura de ser práctica por sí misma” (Kant I. , 1873, pág. 46), esto es, la posibilidad de la razón de someter las máximas de la acción a la condición de poder servir como ley general.

Una vez solucionado el asunto sobre la libertad, Kant defenderá la idea de que el conocimiento moral es directamente accesible a cualquier persona que sea normalmente razonable⁶ y consciente, sin necesidad de la guía de “tutores”, ni motivos externos a la misma ley para observar sus deberes

⁶ Así señala Kant (2007) en “La religión dentro de los límites de la mera razón”: “La Moral en tanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el mismo hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo” (pág. 21).

(Kant I. , 2004, pág. 87). De acuerdo con Rawls (2000) Kant se sitúa al otro extremo de la postura que considera que el conocimiento moral está reservado a unas pocas personas, así anota: “Para Kant estamos constituidos de tal forma, que tenemos en nuestra naturaleza suficientes motivos que nos conducen a actuar como deberíamos sin necesidad de sanciones externas, en la forma de recompensas otorgadas o castigos impuestos por Dios o el Estado” (Rawls, 2000, pág. 11). Aquí adquiere entonces relevancia la noción de libertad como autonomía o la noción positiva de la libertad, ya que el hombre se conocería a sí mismo como “determinable tan sólo por las leyes que él mismo se da por la razón” (González, 2005, pág. 87).

En esa línea, la autonomía⁷ es para Kant la capacidad de la razón de darse a sí misma leyes de forma espontánea, independientemente de los impulsos sensibles (Román, 1993, pág. 34). La voluntad será autónoma cuando el arbitrio tome como fundamento determinante de su obrar las leyes que la razón pura le da. Cuando por el contrario, seguimos las inclinaciones (instancias exteriores a la razón), como fundamento de determinación, devenimos para Kant (2011) seres heterónomos (pág. 39), guiados por los objetos que perseguimos porque vislumbramos placer, pero entonces es la inclinación la que nos da la norma o la que nos gobierna y no nuestra propia razón⁸ (Román, 1993, pág. 38).

De tal suerte, para Kant una máxima será moral si además de ser subjetiva, esto es, válida para el sujeto que la produce, puede ser también objetiva o válida para todos los seres racionales; lo que equivale a decir que una máxima es moral si además de ser subjetiva puede ser ley universal (Román, 1993, pág. 45). Si el fundamento de la determinación de las máximas fuera el placer o la

⁷ Para Kant (pág. 63): “libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía” (pág. 63).

⁸ De acuerdo con Uleman (2010, pág. 63) Si fuéramos seres perfectamente racionales, en un sentido completo y no solo mínimo o básico, es decir, si siempre hiciéramos lo objetivamente correcto, los principios prácticos funcionarían para nosotros, así como las leyes de la naturaleza funcionan para los seres no racionales.

felicidad, éstas no podrían ser universales⁹, es decir, no podrían ser leyes generales, pues la inclinación al placer supone dependencia de las sensaciones, y éstas son particulares y contingentes. Cada sujeto puede tener una definición diferente de la felicidad o de aquello que le genera satisfacción o placer, por lo que tales conceptos no pueden ofrecer una base segura y universal para la moralidad. Es más, anota Papacchini (1985) si el placer y la felicidad fueran los únicos móviles de la facultad de desear, el hombre no escaparía al mecanicismo y al determinismo natural, ya que su conducta se reduciría a una serie de respuestas y reacciones adecuadas a determinados estímulos: “si existe, en cambio, una “razón pura práctica”, la libertad como causalidad espontánea queda asegurada” (Papacchini, 1985, pág. 119).

La concreción de tales ideas, las expresará Kant (2011) en la primera fórmula de su imperativo categórico: “Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”¹⁰ (pág. 35). Por su parte, el motivo del obrar en el plano de la ética, no ha de ser otro que el respeto al deber, el valor moral “debe ser puesto

⁹ Kant (2011) en la Crítica de la razón práctica advierte que: “(...) un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer (condición que en todo momento sólo puede conocerse empíricamente y que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales) puede servir como máxima para el sujeto que la posee, pero no como ley (porque le falta la necesidad objetiva que debe ser conocida a priori) así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica” (pág. 22).

¹⁰ Un ejemplo de esto, es para Kant (2007) el siguiente: “(...) Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bien estar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reírían de tales manifestaciones como de un vano engaño” (págs. 36-37).

exclusivamente en el hecho de que la acción ocurra por deber¹¹, es decir, únicamente por la ley” (Kant I. , 2011, pág. 96), y no en el hecho de que se alcance o no, el objetivo deseado.

Tal como lo explica Román (1993), cuando universalizamos una máxima considerándola válida para todos los sujetos, lo que hacemos en último término es “limitar los fines subjetivos-particulares y empíricos- a la condición de la coexistencia con los fines de los otros sujetos, a quienes debemos considerar fines en sí, iguales a nosotros en el derecho a tener sus propios fines” (pág. 75). Siguiendo a Román (1993) la idea de que el compromiso de actuar de manera autónoma y racional conlleva a reconocer la libertad de los otros, se expresa en la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona, como en la de cualquier otro, nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo” (Kant I. , 2007, pág. 42). Como bien lo indica Cortés (2002): “En la ética se busca limitar toda aspiración desproporcionada de felicidad individual, mediante la crítica racional de los fines y las realizaciones personales” (pág. 133).

De allí, que Kant afirme que el hombre es un fin absoluto, porque al ser él quien escoge el resto de los fines, existe como fin en sí mismo¹², y no sólo como medio para usos cualesquiera de otra voluntad externa a él, por esto, su valor absoluto ha de estar presente en toda máxima¹³ (Román,

¹¹ “Para seres en que no siempre ocurre lo que la razón por sí sola haría, llámase deber esa necesidad de la acción y se distingue la necesidad subjetiva de la objetiva” (Kant, 2007, pág. 62).

¹² Así señala Kant (2011): “En la creación entera, todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado *únicamente como medio* también; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo; puesto que él es el sujeto de la ley moral – la cual es sagrada- en virtud de su autonomía de la libertad” (pág. 104).

¹³ Kant (2011) anota: “Que en el orden de los fines el hombre (y con él todo ser racional) sea un fin en sí mismo, es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que por lo tanto, el género humano, en nuestra persona, deba ser sagrado, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el sujeto de la ley moral y por lo tanto, de lo que es santo en sí: únicamente por ello y de acuerdo con ello algo puede ser llamado santo. Pues esta ley se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre, la cual según sus leyes universales, debe necesariamente poder concordar con aquello a lo cual habrá de someterse” (pág. 157).

1993, págs. 69-70). En la teoría Kantiana libertad y dignidad están íntimamente relacionadas: la autonomía, es decir, la capacidad del hombre de autolegislar, es para Kant (2007, pág. 49) el fundamento de su dignidad y de la de todo ser racional: “(...) Pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad” (Kant I. , 2007, pág. 48).

Del valor absoluto que Kant le atribuye a la humanidad como fin en sí misma, se desprenden ciertas consecuencias prácticas. Siguiendo a Hill (1980), señala Blandón (2013) por ejemplo, el deber de abstenerse de provocar daños a las capacidades racionales de uno mismo o los demás, o la prohibición de destruir a una persona, al ser su existencia corporal presupuesto de sus capacidades racionales; así mismo “la libertad en la elección, forma y persecución de fines tanto morales como prudenciales en otras personas debe ser valorada y protegida, aunque siempre sujeta a las restricciones que la razón práctica imponga” (Blandón, 2013, pág. 47).

A pesar de lo anterior, Kant constata que nuestra naturaleza como seres sensibles, frecuentemente se impone, y nuestro yo (*Selbst*) se esfuerza en hacer valer sus pretensiones como las primeras y originales¹⁴, lo que Kant (2007) también denomina la “fragilidad de la naturaleza humana” (pág. 57). Tal tendencia a “hacer de sí mismo según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general” (Kant I. , 2011, pág. 64) es denominada por Kant como “amor a sí mismo”¹⁵, y éste en cierta forma, elimina o reduce cualquier posibilidad de vida en interacción pacífica con los demás. Por eso, el egoísmo es un obstáculo que la moralidad debe superar, en tanto nuestra voluntad tiende a tratar a los otros como

¹⁴ Como lo señala Kant (2011) “las máximas que ponen el fundamento determinante de la voluntad en el deseo de la propia felicidad, no son en absoluto morales y no pueden fundamentar ninguna virtud” (pág. 136).

¹⁵ Este es definido por Kant como (2011), “el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio” (pág. 23).

medios, al servicio del “yo” que sería el único fin objetivo (Román, 1993, pág. 91). Kant reconoce que los seres humanos al poseer un libre arbitrio, siempre tienen la posibilidad de actuar mal, esto es, de hacer excepciones para sí en la formulación de sus máximas y de anteponer sus intereses particulares a la exigencia de justicia propia de la ley moral (Serrano, 2004, pág. 101). Es decir, el ser humano sigue la ley moral cuando la encuentra ventajosa para sí, con lo cual hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste, la condición del seguimiento de la ley moral, cuando “es más bien esta última la que como condición suprema, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío” (Kant I. , 2007, pág. 56).

Como lo explica Hannah Arendt (2003), el hombre buscará hacer excepciones consigo mismo en el cumplimiento de la ley moral, aunque no pueda desear universalmente la máxima de su conducta, pues terminaría afectándole a él mismo: “puedo desear robar pero no quiero que el robo se convierta en una ley universal, porque con tal ley ya no habría propiedad. El hombre malvado es, según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado no es quien desea el mal pues esto, según Kant, es algo imposible” (pág. 40).

Lo anterior se traducirá en el plano social, en una naturaleza contradictoria en los seres humanos: “El hombre posee una tendencia de unirse en sociedad pero tal tendencia está acompañada de una continua resistencia que constantemente amenaza con disolverla” (Kant I. , 2004b, pág. 107). Para Román (1993) “la filosofía política Kantiana parte de la convivencia de los hombres en sociedades en la que los arbitrios no siempre cumplen el deber y se coartan mutuamente la libertad”¹⁶ (pág.

¹⁶ A lo anterior se suman otros factores propiamente humanos: “La conciencia del futuro por ejemplo, tiene como efecto incrementar la apetencia de poder (apetencia de los medios), porque esta dimensión del tiempo se manifiesta a los seres humanos como un ámbito hostil, donde reina la contingencia y ante la cual se requiere reunir todos los medios posibles para afrontarla” (Serrano, 2004, pág. 32). En ese sentido, “las acciones humanas se encuentran influidas por la tensión que existe entre la capacidad de concebir el tiempo infinito y la conciencia de su condición finita” (Serrano, 2004, pág. 32).

145). Llegamos entonces al problema de cómo realizar la libertad en la convivencia con otros seres, igualmente autónomos. Como para Kant (2007) “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es una y la misma cosa” (pág. 60), el interrogante finalmente es, cómo es posible la realización de las pretensiones morales y con esto, la guarda de la dignidad del hombre, en una vida en inevitable interacción con los demás, o como se pregunta González (2005): “¿Cómo puede el hombre hacer real la autonomía, que es “el fundamento de la dignidad del hombre y de toda naturaleza racional”, en un mundo en el que su obrar entra en colisión y es limitado por el obrar de los demás hombres?” (pág. 93).

De acuerdo con Hanna Arendt (2003), Kant arriba a este problema en un periodo tardío, cuando la revolución Americana y Francesa lo despiertan de su sueño político, (del mismo modo, anota Arendt, que en su juventud, Hume lo había despertado de su sueño dogmático y, Rousseau, en su madurez del sueño moral), el cual se reduce, esencialmente, al interrogante de: “¿cómo reconciliar el problema de la organización del Estado con su filosofía moral, esto es, con el dictado de la razón práctica?” (pág. 39). La respuesta a este problema, la encontrará Kant en la sujeción de los arbitrios a leyes públicas, universalmente vinculantes, es decir, en el concepto de Derecho, como mecanismo idóneo para compatibilizar las libertades, mediante restricciones que puedan ser racional y voluntariamente aceptadas por todos (Herrera , 2013).

El razonamiento de Kant es esencialmente el siguiente: en principio, el sujeto moral dirige su conducta de acuerdo a sus propias máximas, las cuales son principios subjetivos, válidos de modo universal para la voluntad del sujeto que las produce, pero no por esto válidas incondicional y necesariamente para todo ser racional (Martínez, 2007, pág. 11). Precisamente, siempre podrán presentarse discrepancias con relación a las máximas de los diferentes sujetos, pues responden a situaciones y condiciones diversas, e incluso excluyentes. No obstante, al existir la necesidad de

relacionarnos con los otros, “la persona entiende que moralmente debe subordinar sus máximas a lo que dictamine una ley que vincule su arbitrio con las de las otras personas, a la que éstas también estarán sometidas” (Castañeda , 2005, pág. 241). Por esto, Kant considera que el problema del establecimiento del Estado, tiene solución, incluso para una estirpe de demonios (con entendimiento), siempre que se establezca una Constitución, capaz de contener sus conductas y adecuarlas así sea por la coacción, a la conformidad con leyes universales, pues a pesar de su egoísmo, tales seres serían capaces de comprender que una situación legal (de reciprocas restricciones) resulta más beneficiosa que una de guerra permanente. Así, en la filosofía práctica Kantiana, la reflexión moral desemboca necesariamente en una teoría política (Serrano, 2004, pág. 61), la cual será entendida esencialmente como una “Doctrina ejecutiva del Derecho” (ausübende Rechtslehre) (Leyva, 2001, pág. 12), pero ésta no será sólo una aplicación de los conceptos morales al campo político, sino una teoría con rasgos propios que, en esencia, permitirá la confluencia de diferentes visiones sobre lo bueno en el ámbito público, ofreciendo un amplio margen para la libertad individual.

1.2 El concepto de Derecho

De acuerdo con Dodson (1997), Kant rechaza la anarquía como la condición adecuada para los agentes morales, pues en tal estado, similar a lo que ocurre en el estado de naturaleza, cada persona tendría el derecho a hacer lo que le parezca correcto, independientemente de la opinión de los otros. En un estado tal, cada individuo podría estar al menos, potencialmente, sometido a la voluntad de alguien más, con un poder superior. Por eso, es necesaria una legislación común que

delimite la libertad de cada individuo en la sociedad, surgiendo así el concepto de derecho¹⁷ como instrumento que permite la coincidencia de voluntades.

Esta idea de derecho se funda en una determinada concepción antropológica¹⁸; una “voluntad santa” no necesitaría del derecho para nada, pero dada la naturaleza humana, no está en absoluto garantizado que la voluntad se determine necesariamente, por consideración a la validez general de sus máximas, haciéndose indispensable la amenaza de una coacción externa (Alegre & Fernández, 2011, pág. 54). Es decir, cada uno de estos sujetos, es capaz con su actuar, de obstruir el ejercicio de la libertad de los demás, pero al mismo tiempo se deben considerar como seres capaces de limitar su libertad, para que todos puedan hacer el mismo uso de ella.

La ley universal del derecho, indica Kant (2005b, pág. 46), establece que una acción es conforme a derecho cuando su máxima concuerda con la libertad de todos según una ley universal¹⁹. Vemos que por su redacción la ley universal del derecho es muy parecida a la formulación del imperativo categórico, no obstante el alcance de la ley del derecho es más restringido, mientras que de acuerdo con el imperativo categórico debo poder querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal, la ley universal del derecho únicamente exige que mi máxima pueda ser compatible con la libertad de otros, es decir con su derecho a vivir libres de interferencias externas e injustificadas.

¹⁷ Como bien lo anota François Vallaey (1992): “El derecho es para Kant una exigencia de la razón práctica como tal, no una simple necesidad socio-cultural ligada a la supervivencia de la especie, ni un hecho empírico que deberíamos racionalizar a posteriori” (pág. 401).

¹⁸ Señala Kant (2004b) “ (...) El hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que imponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre” (pág. 111).

¹⁹ De acuerdo con Höffe (Citado en López Hernández, 1992) en Kant encontramos dos conceptos de imperativo categórico, uno amplio referido al derecho y a las acciones y uno estricto referido a las máximas, es decir a la ética y a la moralidad: “si lo que prescribe el imperativo es máxima, es decir, si tomamos el imperativo categórico en sentido estricto, tenemos la moralidad. Si lo que prescribe no es máxima, sino que sólo se refiere a las acciones (imperativo categórico en sentido amplio), tenemos el derecho” (pág. 398).

De acuerdo con Kersting (2007) “El principio del derecho pone a la libertad externa en concordancia consigo misma, por medio del impedimento de todo uso no universalizable de la libertad de actuar” (pág. 366).

Luego de definido el alcance de la ley universal del derecho, el problema que enfrenta Kant es el de cómo explicar el “hecho de la coacción” y de identificar bajo qué condiciones es legítimo su uso. Kant, llegará a la conclusión de que el respeto a la esfera de libertad de los demás, sólo puede ser garantizado a través de la coacción, y ésta es legítima- esto es, concuerda con la libertad de todos según leyes universales- cuando es ejercida contra aquel que obstaculiza la libertad de otros, es decir, contra aquel cuyos actos impiden a otros perseguir sus propios fines sin interferencias externas (Beade, 2015, pág. 73). Así, afirma Kant (2005b): “Si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes generales, es decir, no conforme al Derecho, la coacción que se opone a aquel coincide con la libertad. O lo que es lo mismo, la coacción es un impedimento de un obstáculo a la libertad” (pág. 47). Es por esto que Kant (2005b) dirá en “La Introducción a la teoría del Derecho” que “derecho y facultad de coacción significan, pues, una y la misma cosa” (pág. 48). Esta definición del derecho, no deja de ser un tanto paradójica “ya que el derecho emplea la fuerza física para subyugar esa misma fuerza, pretende limitar la libertad para al mismo tiempo propiciarla” (Román, 1993, pág. 148). No obstante Bobbio (1985) aclara, que Kant busca explicar qué derecho y coacción no son incompatibles, porque aunque la coacción es un acto contrario a la libertad “en la medida en que está destinada a repeler aquel acto contra la libertad que es la invasión ilegítima de la esfera de libertad ajena, restablece la libertad primitiva (la negación de la negación es una afirmación)” (pág. 206).

Frente a la pregunta de por qué debe ser obedecido el derecho, la simple existencia de una amenaza de coacción, no parece ser suficiente, de hecho para Kant, actuar en concordancia con la razón,

“significa en el caso del derecho, que se sigue el principio universal de éste, no solo porque es coactivo, sino que está en interés de todos respetar la libertad de los otros” (Cortés, 2002, pág. 133); así, explica Cortés (2002) que se suma a la obligación por el simple miedo a la coacción externa, el elemento racional que conduce a la obediencia al derecho por respeto a la libertad. La limitación de la libertad, exigida por el derecho, debe hacer posible la coexistencia de una multiplicidad de arbitrios a través de su reciproca limitación mediante leyes públicas²⁰ (Beade, 2015, pág. 75). Entonces al elemento coactivo, se suma que el derecho debe ser razonable, es decir, que los sujetos lo encuentren como necesario para la regulación de la vida en sociedad y no como imposiciones arbitrarias y externas, encaminadas hacia la búsqueda de fines por encima de los propios individuos.

Para determinar el contenido del derecho en los casos concretos es necesario considerar los conceptos de reciprocidad y universalidad que éste trae implícitos. Tal como lo explica Marie Newhouse (2013), de acuerdo con Kant, nuestra libertad externa está constituida por nuestros derechos de adquirir propiedad, hacer contratos vinculantes y constituir relaciones, en ese sentido, cuando afirmo tener derecho a un objeto externo de elección, lo que realmente estoy declarando, es que todos los demás están obligados a abstenerse de interferir con mi posesión de ese objeto. Tal declaración, comprende el reconocimiento de que otros puedan obligarme de la misma manera en la que yo afirmo obligarlos a ellos. Los derechos, por lo tanto “son recíprocos en el sentido específico de que son necesariamente creados por reglas universales aplicables por igual a todos los agentes libres”(Newhouse, pág. 26). Como lo señala Kersting (2007):

²⁰ Anota Román Mestre (1993) “Si un pueblo de demonios poseyera un Derecho fuerte- eficaz-, podría conseguir la armonía pacífica en la que cada cual respetase al prójimo por mero interés en que los otros le respetasen a él, pudiendo todos pacíficamente dedicarse al egoísmo, de esa manera el Derecho sería un medio eficaz para lograr el bienestar privado. (...) la comunidad política que Kant propugna va más allá de la asociación egoísta porque hay un fin común compartido por todos, el respeto a la humanidad en toda persona, en la propia y en la ajena” (pág. 159).

La ley del derecho propia de la razón exige de cada quien exactamente aquella restricción de la libertad sobre la cual se pondrían de acuerdo, bajo condiciones imparciales en una situación libre de amenaza, todos aquellos que se influyen entre sí por medio de actos en su libertad de actuar, esto es, una restricción estrictamente generalizable que limite a cada uno por igual. (pág. 366)

Aunque las reglas del derecho privado al ser derivadas de la razón existen para Kant, incluso en el estado de naturaleza, los derechos que de ahí surgen son sólo provisionales, puesto que la certeza de que los otros se comportarán de acuerdo con las mismas sólo puede existir en el estado civil, bajo una voluntad unificadora (Kant I. , 2005). Finalmente, el concepto de coacción permite que los derechos una vez reconocidos, no necesiten mayor demostración; como lo anota Guido Fasso (1982), decir que el acreedor tiene derecho al pago de su crédito no significa que éste deba demostrar al deudor que es su razón la que le obliga a la restitución (como sucedería en el caso de una obligación moral), sino que el derecho del acreedor en cuanto pretensión jurídica y no moral, está fundado sobre la posibilidad que él tiene de constreñir por medio del Estado, al deudor al pago.

Como veremos en el curso de la investigación, este concepto de derecho significará un cambio sustancial para la comprensión de las relaciones entre la ley y el Estado, pues ésta dejará de ser un simple instrumento al servicio del poder, para convertirse en condición de la existencia y límite del mismo, consecuencia de esto es que hoy se considere a Kant como precursor del concepto moderno de Estado de Derecho (Rechtsstaat) (Chevalier, 2015). Por su parte, cualquier contenido normativo sancionado por el soberano no podrá convertirse en derecho, a menos que se adecue a los principios apriorísticos de la razón y a la ley universal del derecho (García Pelayo, 1991).

1.2 La división entre derecho y moral.

Más importante que la definición de aquello que el derecho es, es la claridad sobre lo que en definitiva, no pertenece a este concepto. En el texto “La metafísica de las costumbres” Kant (2005) esboza su conocida división entre aquello que corresponde al derecho y lo que es propio del ámbito de la virtud; tal distinción pasará a la teoría jurídica como la división entre derecho y moral (en sentido estricto). Su fundamentación, en líneas generales es la siguiente: la capacidad del hombre de autogobernarse en el ámbito moral, implica que ninguna autoridad externa es necesaria para constituir o informarnos sobre las exigencias éticas, en tanto tales requerimientos son impuestos por el propio sujeto, quien en este ámbito es auto legislador (Schneewind, 1992, pág. 309).

Los deberes éticos al establecer fines que el sujeto se da a sí mismo, son internos. Como ninguna legislación externa puede ordenar que alguien se proponga un fin determinado (pues no se puede verificar sus pensamientos e intenciones), los deberes éticos, son esencialmente ajenos al ámbito de la obligación jurídica²¹ (Beade, 2015, pág. 65), y frente a ellos solo cabe la auto coacción²². Como bien lo explica Ferrajoli (2013) la consecuencia de esta postura, es que el derecho no debe ser nunca utilizado como instrumento de mero reforzamiento de una determinada concepción moral, sino únicamente como técnica de tutela de intereses y necesidades vitales. Por otra parte y de manera inversa, si la moral cuenta con una adhesión sincera, “no requiere, sino que más bien excluye y rechaza, el soporte heterónomo y coercitivo del derecho” (pág. 17).

²¹ Es más, Kant llega a afirmar que la perfección moral de los demás no es una de nuestras obligaciones morales en el sentido en que “la perfección moral de otro ser humano, como persona, depende precisamente de su propia facultad de fijarse su fin de acuerdo con su propio concepto de deber y resulta contradictorio en sí mismo que yo me imponga como deber aquello que únicamente otra persona puede cumplir” (Citado en Granja Castro, 2011, pág. 29). Por eso, la disposición moral para Kant solo puede ser fruto de una “revolución del corazón”. Como lo anota Hill (2000, pág. 25) reconocer la dignidad de los otros, es también adoptar la actitud de que éstos son soberanos, tanto en la constitución de su propios sus principios morales generales, como en el reconocimiento de lo que no es bueno para ellos mismos.

Con relación a la forma en que debe verificarse su cumplimiento, también existen diferencias: mientras que en el ámbito de la moral, el móvil de la acción debe ser estrictamente el respeto al deber, en el plano jurídico este móvil no importa, pues bien puede ser la amenaza de sanción o el interés personal, por ejemplo, en el cumplimiento de un contrato, lo relevante para el derecho es que se cumpla efectivamente la obligación, respetándose así las libertades y propiedades ajenas. El derecho así entendido, será definido por Kant (2005b) como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro, según una ley general de libertad” (pág. 46) lo que implica que el contenido de una legislación vigente en una sociedad, no tiene que coincidir con exigencias morales particulares, ya que su validez se sustenta principalmente en la amenaza de coacción del poder político (Serrano, 2004, pág. 12) y la garantía de una órbita de libertad suficiente para que el individuo establezca sus propios fines.

La concepción liberal del derecho de Kant, producto de la delimitación clara de las esferas propias del derecho y de la moral, tendrá una consecuencia importante para la garantía de las libertades individuales: que el Estado en su producción normativa, se encuentre restringido a establecer limitaciones a la libertad, sólo frente a aquello que pueda interferir en el actuar igualmente libre de los demás de acuerdo con leyes generales. Aquello que no tenga la potencialidad de afectar la libertad de los otros, sale de la órbita del derecho y con esto del Estado.

Kant rechaza entonces, cualquier intromisión jurídica en el *fórum internum*, esto es, lo que corresponde a las ideas, las creencias o las intenciones de los individuos (Contretas, 2005). En esos supuestos, no puede haber coacción externa alguna, quedando únicamente la coacción interna, es decir, la que el sujeto se da a sí mismo y que como ya anotamos, corresponde al plano de la ética²³.

²³ Sobre la relación entre moral y derecho anota Kant (1873, pág. 27) “La legislación moral es la que no puede ser externa aun cuando los deberes pudieran serlo siempre. La legislación jurídica es la que puede ser externa también.

Como lo afirma González (2005) “El objeto del derecho no son las relaciones del hombre consigo mismo, ni del hombre con Dios sino del hombre con los demás hombres” (pág. 101) y esto sólo en cuanto “sus acciones como hechos pueden tener una influencia (mediata o inmediata) sobre otras acciones” (Kant I. , 1873, pág. 42). Así, si “mi acción, o en general mi estado, puede subsistir con la libertad de los demás, según una ley general, me hace una injusticia el que me perturba en este estado” (Kant I. , 1873, págs. 42-43).

Kant expresa esta idea desde otro punto de vista, al decir que el fin del derecho “no es la felicidad sino la libertad para que cada uno persiga la felicidad, sea cual sea su concepto de ella, siempre que no viole... la libertad de los demás” (Citado en González , 2005, pág. 109). Como bien lo anota, Cortés (2005) al concepto de derecho kantiano le son indiferentes las consideraciones particulares de los sujetos, sobre los fines de su vida, o su idea de felicidad, de lo que se trata es de eliminar toda posibilidad de dominio de la voluntad de un hombre sobre otro: “El derecho tiene que ver con la protección de la libertad, y a través de esto, con el establecimiento de condiciones para que todos los hombres puedan luchar por alcanzar su proyecto individual de felicidad” (pág. 220).

El concepto de derecho planteado por Kant tampoco tiene que ver con asuntos concernientes a la solidaridad y con los deberes éticos, como la asistencia, la ayuda a menores, personas mayores e

Así es un deber externo, cumplir la promesa hecha en un contrato; pero el cumplimiento de la promesa porque sea un deber, y sin ninguna otra consideración, corresponde únicamente a la legislación interna”.

Por su parte “La moral exige de mí que adopte por máxima el conformar mis acciones al derecho” (Kant I. , 1873, pág. 43). Como lo explica Cortés (2005, pág. 224)” Aunque no sea algo meritorio adecuar las acciones al derecho (ser un hombre legal) sin embargo sí que es meritoria la adecuación de la máxima de tales acciones como deberes, es decir, por respeto por el derecho”.

Para Román (1993, pág. 146) “la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber –deber formal- a la vez el móvil es ética; la legislación que no incluye la consideración del móvil, admitiendo cualquier otro móvil distinto al mismo deber, es jurídica”.

inválidos, pues al derecho le incumben solamente las relaciones externas recíprocas del arbitrio. Puesto que el derecho “no tiene absolutamente por objeto más que lo que concierne a los actos exteriores, el derecho estricto, aquel en que no se mezcla nada propio de la moral, es el que no exige más que principios exteriores de determinación para el arbitrio” (Kant I. , 1873, pág. 45). Esta limitación del ámbito de competencia del Estado, permitirá fortalecer la libertad religiosa y la garantía de un espacio privado para el individuo. En el texto “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant (2004) señala que al Monarca, no le incumbe en absoluto aquello que sus súbditos encuentren necesario para la salvación de sus almas, pero en cambio “sí le compete impedir que unos perturben violentamente a otros, al emplear toda su capacidad en la determinación y promoción de dicha salvación” (pág. 95).

Finalmente, indica Kant, al derecho corresponde fijar como objeto de la regulación jurídica sólo la forma de los actos humanos, con independencia de su materia o de los fines que con ellos se pretenda alcanzar (Kant I. , 1873, pág. 42). Así, señala González (2005):

El derecho (...) restringe el ámbito de la acción legítima de cada uno en la medida necesaria para hacerlo compatible con un ámbito de acción igual en los demás. El orden que el Derecho establece es, como dice Kant, una mera “ecuación... de voluntades”, un orden de carácter fundamentalmente negativo, en el que se expresa, no lo que “no debe hacerse” desde el punto de vista de un valor absoluto, sino lo que “no puede hacerse, si se quiere para todos una esfera igual del obrar libre”. (págs. 101-102)

En tanto al derecho no le incumbe el fin que se propone cada uno como objeto de sus acciones, sino la forma, esto es, la posibilidad de conciliación de los diversos arbitrios con la libertad de todos y cada uno según una ley universal (Beade, 2015, pág. 70), la propuesta Kantiana recibió

múltiples críticas y su concepto de derecho fue calificado como una noción “vacía” capaz de ser llenada de cualquier contenido (entre otros por parte de Fichte y Hegel) (González, 2005, pág. 102). Si bien como veremos, tal crítica es infundada, lo cierto es que ésta perspectiva significó un distanciamiento sustancial con respecto al modelo clásico y medieval, en el cual existía una identidad categorial entre el derecho y la moral. Francesco d’Agostino (2007, pág. 26) recoge tal caracterización ética del derecho del medioevo en las frases de San Agustín, quien escribe: “*Non est lex quae iusta non fuerit*” (No es ley la que no fuere justa), y Santo Tomás: *Ius est obiectum iustitiae* (el objeto de la justicia es el derecho) (Citados en D’Agostino , 2007, pág. 26); Así, indica D’Agostino (2007) que para estos filósofos y juristas tal idea de justicia solo podía ser comprendida y tematizada a través de la conceptualización típicamente ética de la virtud.

Kant, por el contrario, considera que la finalidad del derecho no es la realización de la justicia, sino el mantenimiento de la paz, toda vez que la paz implícita en el concepto del Derecho, constituye “el aseguramiento permanente de la esfera máxima de acción en la convivencia, donde el hombre puede hacer realidad la exigencia de autonomía dirigida a su ser individual” (González, 2005, pág. 109). Sobre este punto agrega Lose Blatter: “La paz firme en las relaciones de los hombre entre sí es la sola idea por la que se hace posible el tránsito de los deberes jurídicos a los deberes éticos, ya que solo cuando las leyes aseguran externamente la libertad, puede tener vida la máxima que nos ordena también comportarnos interiormente según leyes” (Citado en González Vicen , 2005, pág. 109). Sobre la propuesta Kantiana señala Colomer (2002) que esta no ambiciona proveer las premisas de las que pueda derivarse todo un ordenamiento legislativo, político o social, “sino que se refiere a un momento previo o inicial de éste, estableciendo condiciones o límites a aquél, a las decisiones sobre el contenido de reglas y políticas, a la competencia sobre esas decisiones o a los principios que deben presidirlas” (pág. 177). Bajo ese

entendido, el concepto de derecho de Kant no puede calificarse como vacío, sino que debe pensarse la libertad, o la idea de un máximo de libertad, como el “límite y criterio formal de todo verdadero orden jurídico”²⁴ (González, 2005, pág. 102). Expresión de esto es, como lo anota Herrera (2013) que entre los múltiples medios que puedo usar para alcanzar mis metas, sólo debo escoger aquellos que sean compatibles con la libertad de los otros. Por ejemplo, si los miembros de un partido político decidieran secuestrar ciudadanos inocentes en nombre de los oprimidos, tal acción es injusta porque restringe la libertad, y con esto de los derechos de esos ciudadanos, para Kant “el sacrificio de la libertad en nombre de otras causas, por más meritorias que sean, es injusto” (Herrera, 2013, pág. 96).

De hecho, Kant reinterpretará algunas máximas clásicas de la tematica iusnaturalista, dándoles un novedoso sentido acorde con su idea de libertad; así lo referencia González Vicen (2005), quien señala como, por ejemplo, la proposición *Salus publica suprema lex est*, que cumplió una función pragmática y material en el derecho natural del siglo XVIII (o con anterioridad en el siglo XVII en la teoría de John Locke, por ejemplo), es interpretada por Kant de manera estrictamente formal, es decir, la *salud pública* entendida como aquella constitución legal que asegura a cada uno la libertad por medio de leyes, quedando al arbitrio de cada uno buscar la felicidad por el medio que más adecuado le parezca, siempre que no viole la libertad general según leyes.

Lo mismo tiene lugar con el segundo principio, *el summ cuique tribuere* de Ulpiano, como dice Kant (1873, pág. 53) “dar a cada uno lo suyo, no tiene sentido, ya que no puede darse a nadie lo

²⁴ Ripstein (2009, pág. 11) por su parte, aclara que la teoría del derecho de Kant, no ofrece respuestas para los casos jurídicos concretos, en tanto los principios de derecho que Kant introduce son sumamente abstractos y requieren ser valorados o interpretados para aplicarlos a los casos particulares. Kant, anota Ripstein (2009) no provee fórmulas detalladas para resolver los conflictos entre particulares, o definir el contenido de la legislación pública; su argumento únicamente muestra cómo deben ser formulados éstos temas, de tal manera que sean consistentes con la autonomía individual, y la razón por la que las instituciones públicas son las que deben ser erigidas para resolverlos.

que ya tiene”. El sentido de la frase no es para Kant (1873) éste sino otro muy distinto: “Entra en un estado en el que cada uno pueda tener asegurado lo suyo contra todos los demás” (pág. 53). La necesidad de garantizar el derecho como orden permanente de las relaciones sociales, dará lugar a la noción de Estado²⁵, pues éste es la condición de realidad y efectividad del derecho de la razón (Kersting, 2007, pág. 374). Tal como lo explica González (2005), el derecho en Kant no representa un esquema de conductas que deben ser cumplidas, sino un orden cierto y permanente de las relaciones humanas, y que por esto garantiza el máximo de acción libre dentro de la convivencia. No obstante, tal concepto de derecho lleva implícito el de una instancia decisoria suprema, en donde se haga real la idea de certeza y permanencia de la regulación, es decir la noción de Estado, por lo que este concepto “aparece como condición de la moralidad en la interdependencia del mundo social, o bien, dicho en otros términos, como un postulado absoluto de la razón” (págs. 72-73).

1.4 Surgimiento y papel del Estado.

Kant justifica la necesidad de un orden que garantice el derecho debido a que por su naturaleza, el hombre precisa “de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer una voluntad universalmente válida con la que cada cual pueda ser libre” (Kant I. , 2004b, pág. 111). No obstante, como lo señala Ripstein (2009) Kant rechaza la insinuación de que el derecho positivo y las instituciones necesiten ser establecidos para alcanzar resultados que pueden ser determinados por fuera de ellos: “la idea de Kant es que el de derecho de cada persona de ser su propio amo sólo

²⁵ Sobre la deducción del concepto de Estado agrega Joaquín Abellán (1998): “A este concepto de Estado como «reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho» llega Kant por la necesidad lógica de que el derecho sea garantizado. Su deducción trascendental es la única vía para asentar su concepto sobre bases estrictamente lógicas, de manera absoluta; no se puede llegar a él por la experiencia de los Estados concretos ni por el análisis de las actividades que podría o debería realizar; sólo partiendo de la razón a priori, del ideal de una vinculación jurídica de los hombres bajo leyes de derecho público” (pág. 24).

es coherente con el mismo derecho de los otros, si las instituciones públicas tienen lugar” (pág. 9). Es decir, para Kant el ejercicio del derecho a la libertad de una pluralidad de personas, no puede coexistir ni concebirse por fuera de un orden legal público. La libertad y por tanto el derecho que la asegura “está contemplada no como un bien político, económico o utilitario, sino como una exigencia universal de la razón” (Fasso, 1982, pág. 273). Como lo explica González (2005b), hasta Kant, la fuerza vinculatoria del derecho positivo, se hacía descansar, en la suma de bienes o ventajas que el ordenamiento Estatal posibilitaba, con lo que el derecho quedaba convertido en un medio al servicio de un fin y su fuerza obligatoria reducida, a lo que Kant denominaba imperativo hipotético, es decir, una mera regla técnica que nos dice que debemos hacer si queremos llegar a cierto resultado; González (2005b, pág. 24) advierte que frente a esta fundamentación hipotética, Kant opone una fundamentación objetivamente necesaria del Derecho positivo, en tanto, su obligatoriedad no depende del logro de un fin que nosotros podamos querer o no, sino que se constituye en condición para el ejercicio de la libertad en el mundo sensible y por tanto en condición de la moralidad misma.

Para explicar la necesidad de ese orden legal que garantice el Derecho, así como su estabilidad y certeza, Kant al igual que sus antecesores, partirá del planteamiento de un estado de naturaleza. Éste será entendido como una categoría abstracta, el cual no era un estado asocial o ajurídico, pero sí un estado de inseguridad, en el que si bien, ya existía el derecho, cuando éste era controvertido no había juez competente para dictar una sentencia con fuerza legal, por lo que cada uno podía “incitar a otro por la violencia a entrar en un estado jurídico” (Kant I. , 2005, pág. 141). Es decir, lo que caracteriza al estado de naturaleza y lo que determina su inseguridad “no es la ausencia de Derecho, sino la ausencia de una ordenación coactiva y definidora, al ser un estado en el que no

existe una delimitación objetiva y cierta de las esferas del obrar individual” (González, 2005, pág. 115).

Así, explica Kant (2007) que el estado de naturaleza no se caracteriza, como en la tesis de Hobbes, por ser un estado de hostilidades permanentes entre los hombres. Sin embargo, es un estado en el cual cada uno quiere ser juez sobre lo que es su derecho frente a otros, pero no tiene la seguridad de que los otros respetarán sus derechos sin el recurso a la fuerza. Aunque las hostilidades no sean efectivas, un estado en el cual, cada uno debe estar constantemente armado contra todos los demás, es para Kant un estado de guerra: “La tesis de Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, no tiene otro defecto que el que debería decir: *est status belli*” (Kant I. , 2007, pág. 122). Tal estado constituye una lesión continua de los derechos de todos, mediante la pretensión de cada quién de ser juez en los propios asuntos.

Como lo advierte González (2005), si en el estado de naturaleza no hay más que voluntades singulares o unilaterales, porque cada uno es juez en su causa, sería imposible una vinculación causal, sin infringir la idea de que la libertad sólo puede consistir en estar sometido a las leyes que una persona se da bien sola o de acuerdo con otras. Una vinculación de este tipo solo sería posible bajo la idea de una voluntad de todos unida a priori que se estructura bajo la idea del contrato social. Un segundo problema por el cual la garantía de los derechos es imposible en el estado de naturaleza, es el mencionado por Marie Newhouse (2013) quien hace énfasis en los problemas de interpretación que pueden surgir en la aplicación de principios prácticos generales²⁶; así, señala la

²⁶ En el mismo sentido anota Castañeda (2005): “Es más, el problema del estado de naturaleza, consiste precisamente en creer que el propio juicio práctico individual, debe y puede ser válido para otros. Pero como las diferencias de juicio son inevitables, la alternativa de solución consiste justamente en reconocer esa divergencia, pero enfrentarla limitándola con la postulación de leyes en las que no haya injerencia de los individuos en cuanto particulares. De esta manera, la voluntad común que se concreta en la ley pública no expresa ni la suma de voluntades particulares, como tampoco el hecho de que coincidan en algún tipo de fin común, sino más bien en la necesidad de un ordenamiento común al que deben someterse como seres racionales en sus relaciones recíprocas, en la medida en que se asumen

autora que las personas a menudo discrepan sobre cuáles son sus derechos en circunstancias específicas, es decir, sobre lo que el derecho es en los casos particulares:

Por ejemplo, cuando vendí mi terreno ¿nuestro contrato transfirió los derechos de agua del río que lo bordea?, ¿Su fiesta ruidosa interfiere con el disfrute tranquilo de mi hogar?, para Kant las respuestas a estas preguntas algunas veces pueden tener dos respuestas formalmente correctas, y en un estado de naturaleza, tales interpretaciones en conflicto hacen la definición precisa de los derechos imposible, pues cada individuo mantiene su derecho a hacer aquello que en su criterio le parezca correcto. Solo un único mecanismo definitivo para decidir, entre *dos aplicaciones razonables de los principios abstractos del derecho* puede hacer que nuestros derechos sean mutuamente consistentes. (Newhouse, 2013, pág. 28)

En el estado de naturaleza, el ejercicio de la violencia, o la imposición por la superioridad económica o capacidad de influencia, se convierten en los únicos modos disponibles para resolver esas diferencias, sin embargo “un reclamo satisfecho a través de la fuerza, no queda plenamente asegurado, ya que la permanencia en el tiempo del resultado de la violencia, depende constantemente de un equilibrio de fuerzas que es en sí mismo contingente” (Marey, 2010, pág. 239). Por lo anterior, Kant verá una necesidad racional y al mismo tiempo un deber moral²⁷, en la superación del estado de naturaleza para llegar al estado civil, el cual se caracteriza por la presencia de un poder coercitivo que pueda garantizar el derecho y de criterios públicos, es decir, “fijos,

como agentes libres, independientemente de la particularidad y el condicionamiento de su situación individual” (pág. 237).

²⁷Anota Kant (1873) “Decididos los hombres a permanecer en este estado de libertad exterior ilimitada, no son injustos unos con, otros, si se hacen la guerra; porque, lo que uno puede, recíprocamente lo puede el otro también, como por convenio (uti partes de jure suo disponunt, ita jus est); pero no tienen razón, ni mucho menos, al querer continuar en un estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de la Suyo contra la violencia” (pág. 464).

universales y aceptables por todos los agentes, a los que se puede apelar para la resolución definitiva de los conflictos” (Marey, 2010, pág. 235). Así lo plantea Kant (2005) en la metafísica de las costumbres: “Es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública” (pág. 141). El estado civil es aquel en el que tiene realidad el Derecho como orden de la vida coactiva, y existen las condiciones en virtud de las cuales cada uno puede tener la seguridad de su derecho (González, 2005, pág. 128).

Es decir, la libertad exterior, es solamente provisional hasta que el Estado sea instituido, y ésta pueda existir de manera perentoria (Vallaey, 1992). El Estado existe como un fin en sí mismo, y su límite será el derecho entendido en el sentido antes anotado. Sobre este punto concluye Serrano (2004, pág. 105), que acceder al orden civil sería la única manera de conquistar la libertad. Más que un medio para realizar fines particulares, sería un deber sustentado en la voluntad general, ya que dicho orden, entendido como fin en sí mismo, representa el ámbito indispensable para que los individuos puedan realizarse como seres humanos cumpliendo las exigencias de la razón. No obstante, veremos que este orden garante del derecho, también encuentra ciertos límites en la autonomía individual.

1.5 Crítica al gobierno paternalista.

La voluntad entendida como autonomía, o libertad positiva de darse así mismo sus normas (libertad interna), requiere de una libertad en sentido negativo o libertad externa, que no solo es la independencia frente a la imposición de las inclinaciones naturales, sino también la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro (Kant I. , 2005b, pág. 55), y la igualdad de no ser obligados por otros sino a aquello que también podemos recíprocamente obligarles (Kant I. , 2016).

Para Kant la estructura social debe reflejar y expresar la igual capacidad moral de sus miembros, por tanto, tal libertad no puede estar reservada sólo a los miembros de una clase privilegiada (Schneewind, 1992, pág. 310).

En el plano político esto se traducirá en la teoría Kantiana, en un Estado que otorga a los individuos una esfera de libertad suficiente para que cada uno pueda desarrollarse en sus aspiraciones éticas, sin perjudicar el igual terreno de libertad de los otros. El Estado no define una forma de vida concreta, únicamente establece las leyes generales que hacen posible la convivencia dentro de un contexto plural (Serrano, 2004, pág. 105). Consecuencia de lo anterior, es que el tema de la política en Kant, sea el de la realización del derecho (Cortés, 2002). Como lo indica Kersting (1992, pág. 154), el Estado planteado por Kant es el Estado de Derecho (Rechtsstaat) y nada más, su fundamento, su forma y su finalidad es el derecho, y en esa línea, éste no existe para la vida buena como la comunidad política en Aristóteles, ni está dedicado a garantizar una religión revelada como el Estado de la Edad media, tampoco se dirige a la auto-preservación como el Leviatán de Hobbes, el Estado Kantiano serviría sólo al propósito de la justicia, y ésta comprendida sólo por el lenguaje del derecho y la libertad.

Para Kant el gobierno paternalista, es decir, el que trata a los ciudadanos como niños, es el más despótico de todos²⁸ (Kant I. , 2005, pág. 147). La verdadera salud pública dice Kant, no se halla en el Estado que busca el bien o la felicidad de los ciudadanos, sino en aquel que promueve los

²⁸ Así señala Kant (2016) en “Teoría y práctica”: “Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista (imperium paternale), en el que los súbditos –como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quisiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)” (pág. 222).

principios del Derecho, garantizando a cada uno la facultad de buscar su propia felicidad²⁹ por las vías que considere mejores³⁰; cabe decir que la función del Estado se agota en garantizar la libre concurrencia (Gascón, 1990, pág. 109). Es decir, que la felicidad, el destino moral de cada uno, todos los cometidos sociales, son algo que el Estado no realiza, sino que hace posible tan sólo al mantener con el Derecho³¹, “las esferas inviolables del obra individual” (González, 2005, pág. 143), y esto es aplicable en general a todos los ámbitos, tanto al ejercicio de la religión como a la labor científica, el deber del Estado no sería intervenir, señalando en cada uno de estos terrenos lo que es cierto y lo que conduce, en su parecer, a la felicidad individual o colectiva sino “exclusivamente cuidar de que cada ciudadano pueda desarrollar su actividad libremente dentro de los límites señalados por el derecho y sin que nadie pueda perturbar la esfera garantizada por el orden jurídico” (González, 2005, pág. 143).

La limitación de la libertad se logra, como anotamos, mediante el derecho, el cual es “restricción de la facultad del obrar externo del hombre, entendida esta facultad como mera posibilidad de influir en la esfera de acción de los demás” (González, 2005, pág. 101). Kant reconoce que incluso el mismo proyecto racionalista, en ausencia de crítica, podría quedar cegado por la ambición de

²⁹ “El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto y se convierte en déspota; el pueblo no quiere renunciar a la universal pretensión humana de ser feliz y se vuelve rebelde” (Kant I. , 2016, pág. 240).

³⁰ González (2005) anota: “El bienestar o la dicha, como fin de la actividad del Estado, es en efecto, dice Kant, un principio inalcanzable, no sólo porque la dicha es algo que depende de las circunstancias y que varía en su contenido y dirección de sujeto a sujeto, sino porque, además, la razón humana no posee la agudeza suficiente para abarcar en su totalidad la serie de hechos que pueden derivar de una sola acción humana, y no está, por eso, en situación de establecer que un comportamiento concreto va a conducir infaliblemente al logro de aquel estado en que se basa la felicidad individual” (pág. 143).

³¹ “Cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc) no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil, sino sólo como medio para asegurar el estado de derecho, sobre todo frente a enemigos exteriores del pueblo. A este respecto, el jefe de Estado ha de tener facultad para juzgar, él mismo y por sí solo, si las leyes así son necesarias para el auge de la comunidad (...); más no está facultado para hacer que el pueblo sea –por así decir- feliz contra su voluntad, sino sólo para procurar que exista como una comunidad” (Kant I. , 2016, pág. 235).

instaurar de manera coactiva una comunidad ética (Alegre & Fernández, 2011), frente a esto Kant (2007) señala que en una comunidad política ya existente, todos los ciudadanos se encuentran en un estado de naturaleza ético, y están autorizados a permanecer en él, puesto que sería una contradicción que la comunidad política forzara a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, ya que ésta última en su concepto “lleva consigo la libertad respecto de toda coacción” (pág. 120).

Kant (2007) anota que podría ser provechoso para la misma comunidad política, desear que en ella se encuentre un dominio sobre las conductas, de acuerdo con las leyes de la virtud, pues allí donde los medios de coacción no alcanzan, porque el juez no puede penetrar el interior de los hombres, las intenciones de la virtud podrían efectuar lo requerido. No obstante, el logro de ese objetivo no debe buscarse por medio de la coacción, por lo cual señala: “¡ay del legislador! Que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos. Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura la constitución política” (Kant I. , 2007, pág. 120). En esa línea, el Estado sería el espacio propicio para la convivencia entre personas con distintas visiones del mundo, en la medida en que el ámbito político se constituiría, no a partir de sus particularidades, sino a partir de los acuerdos universales, fundamentados o deducidos de la razón a los que podrían llegar esos mismos sujetos.

Bajo ese entendido, la propuesta Kantiana se consolidó igualmente como una respuesta al absolutismo ilustrado, para el cual el hombre, si bien tendía por naturaleza a la felicidad y al bienestar, el logro de estos fines por parte del individuo, dependía de un grado de conocimiento y de un desarrollo que los hombres no habían alcanzado (González, 2005, pág. 140). Mientras se llegaba, por eso al “Estado de la libertad”, en el que cada individuo sabría cómo comportarse para la consecución de su provecho, era preciso que subsistiera el Estado de coacción, en el cual cada uno era forzado, aun contra su voluntad, a aquella conducta que mejor sirviera a sus fines

individuales, surgiendo así la idea de un Estado “omnipotente y total, entregado al fomento del bienestar y la felicidad de los súbditos, y cuyo poder penetra para el cumplimiento de este cometido en las esferas más personales y mínimas del obrar individual: religión, cuestiones sexuales, prácticas de higiene, vida familiar” (W. Dilthey citado en González , 2005, pág. 141). Así expresa Kant (2007), su inconformismo frente a tal postura:

Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se siven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede madurar si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán, desde luego, burdos, comunmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los propios intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias aplacen, aún lejos, muy lejos, la rotura de esas tres cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que están sometidos (...) es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también más justo? (págs. 226-227)

En esa línea y siguiendo a Fernández (1996) podemos afirmar que el Estado Kantiano es liberal, porque el objetivo para el que fue creado es la libertad individual, lo cual significa que el cuerpo

político no tiene un fin propio sino que su misión es establecer las condiciones jurídicas para que los individuos persigan sus propios fines. Para Kant: “la libertad no debe ser limitada por leyes coactivas caprichosas, sino sólo por aquellas sin las cuales no puede existir la sociedad civil y que por eso son absolutamente indispensables en ella” (Citado en González, 2005, pág. 103). Por su parte, el Estado civil debe contener una separación de poderes entre el legislativo, el ejecutivo y judicial³², porque la resolución de los conflictos y la exigibilidad de los derechos deben hacerse siempre de acuerdo con una ley previa (Ripstein, 2009, pág. 182).

Bajo el Estado de Derecho propuesto por Kant, se materializa entonces la libertad, pero no una libertad salvaje y sin ley, sino una libertad en armonía con las libertades de los demás en un marco comunitario bajo leyes racionales, puesto que en una condición de libertad sin ley, la libertad misma sería cancelada (Román, 1993). Coincidimos con Román (1993), en que en Kant, la elección entre autonomía y comunidad es un falso dilema, ya que: “la autonomía se realiza sólo en la comunidad, porque pensar correctamente por uno mismo, supone pensar junto con los otros, o contra los otros, en todo caso, con referencia a ellos”³³ (pág. 9).

En efecto, Kant ve una fuerza progresiva en la contradicción inherente a la condición humana o en la llamada “insociable-sociabilidad” del hombre. Para este autor nuestra misma naturaleza

³² Sobre este punto anota Kant (1773): “Hay, pues, tres poderes diferentes (potestas legislativa, ejecutiva, judicial), por los cuales la ciudad tiene su autonomía, 'es decir, se forma y se conserva según las leyes de libertad.—En su reunión consiste la salvación del Estado (*salus rei publicae suprema lex est*); no debe entenderse por esto el bien de los ciudadanos y su felicidad; porque esta felicidad puede muy bien (como lo afirma Rousseau)-encontrarse mucho más dulce y más deseable en el estado natural, ó aun más bajo un gobierno despótico; no, la salvación pública consiste en la mayor conveniencia de la constitución con los principios del derecho, como un estado, al cual la razón por un imperativo categórico, nos obliga aspirar”. (pág. 174)

³³ “El hombre” dirá Kant, “está determinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse (*sich... zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren*) en ella mediante el arte y las ciencias [...] en forma activa (*thätig*) en lucha contra los obstáculos [...] por hacerse digno de la humanidad”; (Leyva, 2001, pág. 23)

competitiva, apasionada e interesada, que dificulta la vida en sociedad, contribuye al desarrollo de habilidades latentes, que de lo contrario permanecerían dormidas; sin el deseo de independencia y el conflicto que esta genera no habría cultura ni progreso³⁴ (Williams, 1983).

¡Demos pues gracias a la Naturaleza, por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Sin ello todas las excelentes disposiciones naturales depositadas en la humanidad dormirían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia. (Kant I. , 2004b, pág. 109)

Para Papacchini (1985, pág. 127) en Kant todos los aspectos negativos de la civilización son justificados como premisa, dolorosa pero necesaria, para un pleno desarrollo del hombre como ser racional y libre, es decir, sin estas características “negativas” el ser humano no cumpliría su fin como naturaleza racional³⁵: Por eso, Kant considera que a pesar de los inconvenientes que puedan generarse, el mejor estado para el ser humano, es uno en sociedad: “Sólo en sociedad, y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad (...) puede alcanzarse en la humanidad, el propósito más elevado de la Naturaleza, a saber el desarrollo de todas sus disposiciones” (Kant I. , 2004b, pág. 110). Kant (2004b) ilustra las ventajas de la vida en sociedad, con la metáfora de los árboles en un bosque: precisamente porque cada uno intenta quitarle al otro aire y sol, logran un recto crecimiento, a diferencia de aquellos que apartados de los otros, extienden sus ramas libremente, pero crecen atrofiados o encorvados. De la misma forma para Kant (2004b) “toda la cultura y el

³⁵ “Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza”. (Kant I. , 2004b, pág. 102).

arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad (...)” (págs. 110-111).

La sociedad civil debe permitir el máximo de libertad posible, en la medida en que sea compatible con la libertad de todos de acuerdo con leyes universales. No obstante éste no es un objetivo sencillo, por el contrario, Kant reconoce que alcanzar este propósito, esto es, la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho es “El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza (...) y el que más tardíamente será resuelto” (Kant I. , 2004b, págs. 109-111).

Para Serrano Gómez (2004, pág. 11), Kant recupera la noción de que en la política se encuentra en juego la realización del ser humano, pero intentando hacer patente que el ideal republicano clásico es compatible con las condiciones imperantes en las sociedades modernas. Como lo explica Kersting (1992), tanto el Estado republicano como la moral individual, serían manifestaciones de una única razón autónoma. Así como el mundo interior de la persona moral se define por el autogobierno de la razón práctica pura, el mundo político externo debe caracterizarse por la independencia de las leyes de la voluntad y arbitrariedad particulares. Con la república, “comenzaría la historia del estado de la razón jurídica y la Constitución racional” (pág. 161).

En esa línea, de acuerdo con Beade (2015) desde la perspectiva Kantiana, la sujeción a las leyes civiles no limita la libertad individual, sino por el contrario, la garantiza: “La obediencia a las leyes, y el orden que resulta de ella, constituyen para Kant, condiciones básicas del Estado de derecho, como único Estado en cuyo marco es posible el ejercicio de los derechos y de la libertad” (pág. 11). Ahora bien, la libertad política como situación empírica garantizada por el derecho no puede alcanzar por sí sola la autonomía moral, únicamente puede promover las condiciones donde

esa autonomía pueda realizarse, dado que finalmente, la conquista de la autonomía moral, es por así decirlo, una hazaña personal (Williams, 1983).

2. EL PAPEL DEL CONTRATO SOCIAL Y LA NECESIDAD DEL CONSENTIMIENTO PARA LEGITIMAR LA OBEDIENCIA A LAS LEYES.

En el apartado anterior, llegamos a la conclusión de que en la filosofía de Kant la contradicción entre autoridad y libertad, no es más que aparente. El orden, establecido por una autoridad, garantiza la libertad, en la medida en que ésta puede, mediante la coacción, hacer frente a las interferencias no autorizadas al ámbito de los derechos, “dominando a los que dominan, el derecho garantiza a todos su estatus de no dominados” (Vatter, 2017, pág. 181). Por su parte, la limitación del uso de la coacción, únicamente a éstos supuestos, garantiza una esfera privada del individuo, en el que cada cual puede perseguir sus fines, sin que el Estado pueda abrogarse la potestad de definir una forma correcta de vida o unos fines precisos a alcanzar, individual o colectivamente.

En este capítulo, analizaremos la manera en que para Kant, debe lograrse la definición de los límites a la libertad y de los presupuestos básicos del Estado, de tal forma que dentro del orden civil, el individuo no sacrifique parte de su libertad externa, si no que “abandonando la libertad salvaje y sin ley, la encuentre de nuevo, íntegra en la dependencia legal es decir, en un estado jurídico” (Kant I. , pág. 146). Para que esto sea posible, Kant encuentra que tal dependencia debe brotar de la “propia voluntad legisladora” (Kant I. , pág. 146), voluntad que se configura mediante el contrato social.

El contrato propuesto por Kant, permite el paso del estado de naturaleza al estado civil y representa la conjunción de todas las voluntades particulares, con vista al establecimiento de una voluntad común y una legislación general (Fernández, 1996). Pasaremos a analizar algunas características de este contrato y particularmente el rol del consentimiento de los ciudadanos en su configuración. Siguiendo a Miguel Vatter (2017), encontramos que frente a este punto existen dos lecturas

diferentes de la obra Kantiana. Por una parte, una lectura que denomina Rousseauiana, de acuerdo con la cual el pueblo debe obedecer al Estado, sólo si el Estado mismo es democrático. Al ser el pueblo soberano, la libertad queda garantizada, pues el pueblo al obedecer, se obedece a sí mismo y continúa por tanto libre. De acuerdo con la segunda lectura, hacer depender la legitimidad de un Estado y de sus leyes únicamente de la autorización electoral que los ciudadanos den a sus representantes es problemático, porque le quita al Estado su propósito: la construcción de un pueblo de ciudadanos en condición de igual libertad, con la facultad de emitir juicios públicos sobre el Estado mismo. Sostendremos que esta última lectura es la correcta.

2.1 El contrato social como idea de la razón.

La principal función del contrato social propuesto por Kant, no es la de establecer un soberano que asegure y proteja los derechos de cada uno como en Hobbes, sino definir las condiciones de socialización bajo el principio de derecho (Cortés, 2002). En el estado de naturaleza, por más buenos y amantes del derecho que fuesen los hombres, cada uno está autorizado a hacer lo que le parece justo y bueno por su propio derecho “sin depender para ello de la opinión de otro” (Kant I., 2005, pág. 141). Para salir de ese estado, es necesario el sometimiento a una coacción externa, legalmente pública. En esta nueva situación, que es el estado civil, a cada uno se le determina legalmente y desde un poder suficiente, que no sea el suyo sino uno exterior, lo que debe ser reconocido como suyo.

La legitimidad del origen de la autoridad, es algo que para Kant, no puede ni debe ser establecido, pues reconoce que es posible que haya sido necesario el uso de la fuerza para obligar a los otros a entrar en una condición civil, por eso, para Kant la proposición “toda autoridad viene de Dios”

(2005, pág. 150), debe ser entendida como un principio práctico de la razón, de acuerdo con el cual se debe obedecer al poder legislativo existente sea cual fuere su origen.

Debemos aclarar que en el estado de naturaleza de Kant, a diferencia del estado de naturaleza de Locke, no existen derechos en sentido estricto, sino ciertas expectativas legítimas o provisionales de adquirir ciertos derechos. Tales expectativas sólo pueden concretarse y ejercerse en el estado civil, bajo leyes públicas que definan sus límites y una autoridad que pueda obligar a los otros a su cumplimiento. Es por eso que el soberano, al ser el garante de ese orden jurídico, no se encuentra en un plano de igualdad con los súbditos y no puede ser derrocado. Kant (2005) incluso afirma que éste tiene ante los súbditos “sólo derechos y ningún deber” (pág. 150), lo cual aunque parece ciertamente paradójico, es consecuente con la idea Kantiana de que sólo existen derechos en la medida en que su cumplimiento pueda ser exigido por la fuerza, de ahí su definición de que derecho y coacción son una y la misma cosa.

El soberano no puede ser obligado jurídicamente por nadie más, pues esto supondría la existencia de un soberano por encima de aquél, lo que implicaría una contradicción con la idea de autoridad suprema, y un retorno al infinito; en suma, la negación del estado jurídico. A pesar de que el soberano no pueda ser obligado jurídicamente y no tenga ante el súbdito, en sentido estricto, más que derechos, para Kant es evidente que el uso arbitrario del poder, no puede garantizar un orden civil con vocación de permanencia, por eso toma relevancia la figura del contrato, ahora principalmente como guía de la actividad legislativa del soberano.

El contrato establece “cómo debe ser el Estado” y aunque sea una idea de la razón, tendría una realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes “como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito,

en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal” (Kant I. , 2016, págs. 232-233). El contrato sería entonces el arquetipo frente al cual, inicialmente el soberano, puede medir la legitimidad de las leyes, en el sentido de que éstas deben permitir el mayor grado de libertad posible, siempre que no se invada la órbita de libertad ajena, y ser consecuentes con ciertos principios jurídicos a priori que Kant considera universalmente válidos para cualquier legislación.

Adela Cortina (1988, pág. 59) aclara que no son los ciudadanos quienes sellaron efectivamente un pacto originario, ni es su voluntad existente la que legisla, sino que el legislador, poseyendo a priori la idea del contrato originario, puede legislar sin error, en tanto la misma es expresiva de la voluntad racional del pueblo. Así, en el contractualismo Kantiano, la expresión del consentimiento de los ciudadanos no es un criterio indispensable, ni para la configuración del Estado, ni para la legitimidad de las leyes; por eso, algunos autores como Wolfgang Kersting (1992), han llegado a dudar incluso de la adscripción de Kant a la tradición contractualista.

En efecto, Kant (2003b) reconoce que el mejor tipo de Estado es una República, en la que exista división de poderes y en el que la legislación sea aprobada por representantes de los ciudadanos, de tal forma que la ley puede reflejar la voluntad unida y ser realmente independiente de cualquier voluntad particular, para Kant (2003b) “la idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley también deben ser al mismo tiempo, mancomunadamente, legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas” (pág. 167). No obstante agrega, que tal ideal sólo puede ser conquistado penosamente tras múltiples hostilidades y guerras, y como tal cambio no ocurriría de repente, se mantiene de manera provisional, el deber de los monarcas de gobernar republicanamente, esto es “tratar al pueblo según principios que sean conformes a las leyes de la libertad (tal como las que un pueblo se prescribiría en la madurez de

su razón), aun cuando no se le pida literalmente su consentimiento para ello” (Kant I. , 2003b, pág. 168).

De acuerdo con Bobbio (1985, pág. 203) para considerar, siguiendo a Kant, que un Estado se ajusta al principio del consentimiento, no es necesario que éste se haya manifestado de hecho, mediante los procedimientos característicos de la forma democrática de gobierno, sino que basta con que del soberano emanen leyes tales que el pueblo las aprobaría si se pidiera su consentimiento (sin que haga falta que de hecho se formule tal petición). Como lo anota Kant (2016): “La piedra de toque de lo que puede imponerse como ley a un pueblo se halla en esta pregunta ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo una ley semejante?” (pág. 233). En esa línea, podemos afirmar siguiendo a Dreier (2018) que Kant concibe la voluntad unificada de todos, de modo diferente a Rousseau, en la medida en que la aborda únicamente como instancia legislativa legítima y no como declaración empírica de la voluntad de la totalidad de los ciudadanos. Lo que quiere decir siguiendo a Korsgaard (1997) que la ausencia de instituciones democráticas no puede ser tomado para Kant como prueba o evidencia de que un gobierno no representa la voluntad unida de un pueblo. La posibilidad de reemplazar la expresión directa de la voluntad popular por principios derivados o deducidos de la razón, será objeto de fuertes críticas³⁶ a la teoría contractualista Kantiana.

2.2 Sobre la necesidad del consentimiento para legitimar la obediencia a las leyes.

³⁶ Así por ejemplo, para Cortina (1988) en el derecho racional se conservaría el halo de intocabilidad, precedente de su raíz religiosa o tradicional, ya que la idea de *pactum unionis civilis*, sería la de un procedimiento que, de igual modo que el imperativo categórico, pretendería garantizar la corrección de las decisiones tomadas desde él y a la vez “prestaría a tales decisiones un halo sagrado, el de ser intocables por haber emanado de la voluntad racional —no de la voluntad efectiva— de un pueblo” (pág. 63).

De acuerdo con Patrick Riley (1973, pág. 451) el contractualismo Kantiano tiene ciertas particularidades³⁷ que permiten explicar algunos rasgos de su teoría, como la imposibilidad de resistirse al soberano. Así, señala Riley (1973) que en Kant, propiamente, la autoridad del soberano no se deriva del consentimiento³⁸ o la promesa de obediencia de los súbditos, si no del hecho de que éste es el ejecutor y garante de una justicia legal pública³⁹, que mediante la coacción hace efectivos los derechos, y con esto garantiza un contexto propicio para la moralidad; en ese sentido, su autoridad se deriva de la razón práctica misma, es decir, de su necesidad racional (Rabotnikof, 1997). Con relación a la función del contrato, agrega Colomer (2002) que el poder jurídico-político no deriva su validez de éste, sino de su condición histórica de poder efectivo que posibilita el orden dentro de la sociedad civil. Para este autor, el ejercicio del poder legislativo no se deriva en Kant del contrato, en tanto éste no establece para su titular una obligación jurídica de la que se deriven derechos de coacción del pueblo sobre el soberano, el cual no sería parte del pacto originario, y no se encuentra “en relación de igualdad en la comunidad, porque no es un miembro de la misma, sino «su creador o conservador»” (Colomer J. , 2002, págs. 174-175).

³⁷ Para Kersting, citado por Adela Cortina (1988, págs. 49-50) la fundamentación Kantiana del Estado, no es contractualista, sino que se basa en la idea a priori del derecho. La referencia al contrato originario sería para este autor una “cita sistemáticamente insignificante”.

³⁸ Para Beade (2009, pág. 27) Kant establece límites estrictos a la idea de consentimiento: “al exigir la delegación irrevocable de la soberanía en favor del representante, al restringir la ciudadanía a un número limitado de individuos y, por último, al reivindicar la máxima de la obediencia absoluta a la autoridad constituida”.

³⁹ En ese mismo sentido se pronuncia Marie Newhouse (2013), quien afirma: “A diferencia de algunos teóricos tradicionales del contrato social, Kant no puede condicionar la legitimidad del Estado al consentimiento del pueblo, porque el Estado Kantiano es el que establece la independencia que hace al consentimiento normativamente efectivo. Cualquier intento por establecer las condiciones previas al consentimiento a través del mismo consentimiento sería circular, por lo que el consentimiento no es una condición necesaria ni suficiente para la legitimidad del Estado. Kant creía por lo tanto que todos los Estados son establecidos coercitivamente, incluso si los individuos parecen consentir el nuevo régimen: la sumisión incondicional de la voluntad del pueblo (que en sí misma no está unida y por lo tanto no tiene ley) a una voluntad soberana (que une todo por medio de una sola ley) es un hecho que puede comenzar solamente tomando el poder supremo y así estableciendo primero el derecho público” (pág. 97).

En esa línea señala Krasnoff (2018), que el contrato originario no explica en ningún lugar nuestra obligación de obedecer la ley: “La obligación aparece antes, en el argumento de que tenemos un deber de entrar en una condición civil en la medida en que la idea del derecho como libertad externa tiene que expresarse en convenciones de ley pública” (pág. 59). Consecuencia de lo anterior, es que los súbditos deban continuar obedeciendo, incluso si el soberano viola la idea del contrato, ya que para Kant la legalidad imperfecta es mejor que la anarquía. Por otra parte, tampoco se podría justificar la desobediencia a las leyes sobre la base de que un grupo de ciudadanos no ha dado su consentimiento expreso a las mismas, pues el consentimiento explícito no es para Kant el criterio definitivo de legitimidad de las leyes; en ese sentido explica Beade (2009) que la idea de consentimiento a las leyes no implica en Kant una participación directa en el proceso legislativo de todos los individuos que integran la comunidad, ni la noción de voluntad general supone un compromiso con los principios democráticos que Rousseau deduce de esa idea. Por el contrario, afirma, Kant concibe la voluntad general como una suerte de “ideal regulativo” (Beade , 2009, pág. 29).

El anterior es, por su puesto, un aspecto complejo del pensamiento político de Kant, ya que en algunos apartes de su obra, define la libertad exterior (jurídica) como la “facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento” (Kant I. , 2013, pág. 253) definición que repite en un pasaje de “La metafísica de las costumbres” del siguiente tenor:

Los miembros reunidos de tal sociedad (societas civilis), es decir, de una ciudad para la legislación, se llaman ciudadanos (cives) y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero, la Libertad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquellas a que hayan dado su sufragio. (Kant I. , 1873, pág. 468)

Las afirmaciones anteriores han dado lugar a interpretaciones encontradas. En estos fragmentos Kant parece atribuir una importancia decisiva a la efectiva expresión del consentimiento ciudadano como criterio de legitimidad para justificar la obediencia a las leyes. A partir de las diferentes definiciones de libertad, sus intérpretes han buscado adscribirlo, i) bien a la corriente democrática más afín con la idea de la libertad positiva, esto es, la participación de los ciudadanos en la conformación de la voluntad común mediante procesos de autorreglamentación (Fernández, 1996); o ii) a la corriente liberal, cuyo enfoque se relaciona más con la libertad negativa y la protección de una esfera inviolable del individuo por fuera del alcance del Estado y el incremento de la esfera de acciones no impedidas (Fernández, 1996, pág. 74).

Bobbio (1985) descarta la adscripción de Kant a las filas democráticas, concluyendo que del sistema en conjunto de la filosofía política de Kant, se puede deducir el concepto de libertad negativa o libertad sin coerción, teniendo en cuenta por ejemplo, su amplio y conocido rechazo al gobierno paternalista. Otro argumento que ofrece Bobbio (1985), tiene que ver con el reducido papel que Kant le otorga al consentimiento ciudadano, el cual considera únicamente como un criterio ideal para distinguir entre leyes buenas y malas (el famoso *als ob* o como sí de la filosofía Kantiana) y el hecho de que Kant no fuese nunca más allá del punto de vista liberal moderado de su época, considerando la independencia económica como requisito para la atribución de derechos políticos. En el mismo sentido se pronuncia Guido Fasso (1982, pág. 277), quien señala que aunque Kant acepte la idea de la libertad como autonomía, resta más próximo al liberalismo de Locke, que a la teoría democrática de Rousseau, aclarando que su liberalismo estaría basado en una exigencia universal de la razón y no en motivos utilitarios.

¿Qué sentido tienen entonces, aquellos apartados en los que Kant estima necesario el consentimiento ciudadano, para que las leyes estén acordes con el principio de libertad?, desde

otra orilla, Colomer (1994b) señala siguiendo a Kant, que el enunciado según el cual la libertad legítima es simplemente “aquella que no causa injusticia a otro” (pág. 586), es vacío y tautológico⁴⁰. Si este criterio es para Kant insuficiente, estima Colomer (1994) que es necesario concluir que el criterio de legitimidad de las leyes limitadoras, es para Kant el de la posibilidad de acuerdo de todos con respecto a las mismas. No obstante aquí no estaríamos hablando de un consentimiento empírico, sino un consentimiento racional. Así, también en la comunidad política es el criterio de universalidad el que fundamenta las leyes: “Es la voluntad legisladora de cada uno la que promulga las leyes a las que absolutamente todos deben someterse. La voluntad general es la voluntad de todos. Pero no como suma empírica de los arbitrios, sino como asentimiento racional de todos los hombres” (Román, 1993, pág. 176). Para Kant, si resultare a todo un pueblo imposible otorgar su conformidad a cierta ley, entonces esta no es legítima; no obstante Kant (2016) aclara que tal limitación sólo es válida para el juicio del legislador, no para el súbdito. El consentimiento racional se expresaría finalmente, en los principios a priori en los cuales se funda el Estado civil, y que permitirían guiar la actividad legislativa del soberano, aun cuando no cuente con el consentimiento expreso de los súbditos.

2.3 Los principios racionales del derecho.

Siguiendo a Herrera (2013) para Kant, los seres humanos tienen en su razón práctica “un principio de carácter intersubjetivo que permite establecer cuáles son los derechos y obligaciones de todos

⁴⁰Señala Kant (2013) “La libertad jurídica- externa, por tanto- no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es “la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie”. En efecto, ¿qué es la facultad? Es la posibilidad de una acción que no perjudique a nadie. Por tanto vendría a ser la definición de libertad la siguiente: “libertad es la posibilidad de las acciones que no perjudican a nadie”. No se perjudica a nadie – hágase lo que se quiera- cuando a nadie se perjudica. Todo esto como se ve es mera tautología y juego de palabras. Hay que definir mi libertad exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento” (pág. 253).

los miembros de la comunidad política” (pág. 87). Es por esto, que el concepto de derecho de Kant no se fundamenta ni en una concepción teológica de la naturaleza, ni en las necesidades e intereses humanos, sino en “la razón legislativa purificada de todo rasgo antropológico” (Kersting citado en Herrera , 2013, pág. 87). Los principios fundamentales del derecho se derivan de acuerdos racionales, que cualquier ser humano podría suscribir, por lo que en su establecimiento, la voluntad unida no podría cometer injusticia con nadie. Sobre este punto señala Colomer (2002), que la piedra de toque para la legislación se hallaría en el consentimiento racional, es decir en lo que al pueblo le sería lícito convertir en ley. Lo anterior, presenta una pauta normativa para el propio pueblo, que no puede ser otra que los principios morales fundamentales para las relaciones entre arbitrios, “Esta interpretación se confirma en los textos políticos de Kant, en los que la voluntad se caracteriza como universal por su adecuación al «principio del derecho», o a «los principios universales del derecho»” (Colomer J. , 2002, pág. 177).

Para Kant estos principios son: 1) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre, 2) La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito, 3) La independencia de cada miembro de una comunidad en cuanto ciudadano. Kant (2016) ve el primer principio expresado en la fórmula de que nadie me puede obligar a ser feliz a su modo “sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal” (págs. 221-222).

El segundo principio de la constitución republicana es para Kant el principio de igualdad. Del derecho innato a la igualdad, anota Colomer (2002), se deriva en el Estado una condición de igualdad en el sometimiento a la ley, “de manera que ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública y a través de su ejecutor, el Jefe de Estado” (Kant I. , 2016, pág. 224);

según este principio todos son iguales ante las leyes salvo el Soberano a quien se excluye de esta relación de igualdad. Por otra parte, anota Kant (2016) que no es posible renunciar a este principio, a no ser por su propio delito, pero nunca por contrato o por la fuerza de las armas, pues no puede nadie, “por medio de acto jurídico alguno (ni propio, ni ajeno), dejar de ser dueño de sí mismo e ingresar en la clase de los animales domésticos” (pág. 226).

Otra consecuencia que se deriva de este principio, indica Colomer (2002), es que a cada miembro de la comunidad le sea lícito alcanzar dentro de ella, una posición de cualquier nivel, pues ésta “debe depender sólo de «su talento, su aplicación y su suerte»; esto hace inadmisibile el privilegio de la prerrogativa hereditaria, pues vincula la posición social al nacimiento, «que no es una acción del que nace»” (Colomer J. , 2002). En esa línea para Kant, la igualdad de los hombres dentro de un Estado, resulta “compatible con la máxima desigualdad cuantitativa o de grado en sus posesiones” (Kant I. , 2016, pág. 224). Dejar a cada persona libre de impedimentos para que llegue hasta donde le permitan sus capacidades personales, su esfuerzo y su suerte⁴¹, es un aspecto muy importante para Kant (2016, pág. 227), al punto que señala que se puede considerar feliz a un hombre, sólo si éste es consciente que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás, no depende de la irresistible voluntad de otros, sino únicamente de él, ya sea de su capacidad, de su sincera voluntad, o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro.

El tercer principio que Kant denomina de independencia, se refiere a la condición de cada individuo, de considerarse colegislador, mediante el voto que da a través de sus representantes, de las leyes a las que está sometido (Colomer J. , 2002). Como lo anota Beade (2015) los representantes en quienes se delega la función legislativa son elegidos, a través del voto, por

⁴¹ Para Colomer (1994b, pág. 179), Kant confía injustificadamente en que la carencia de obstáculos jurídicos a la acción de los talentos y la suerte, basta para asegurar la igualdad de oportunidades; ignorando el efecto que la desigualdad económica puede producir en el ejercicio de la libertad para cada individuo

aquellos que en la comunidad civil, poseen el rango de ciudadanos. Para ejercer el derecho de ciudadanía, los individuos deben satisfacer el requisito de la independencia, lo cual se traduce en tener alguna propiedad, incluyendo alguna habilidad, arte u oficio que le mantenga, con tal de que no se esté al servicio de alguien más en la comunidad (Kant I. , 2016, pág. 230).

A partir de aquí, Kant realiza la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos; aquel que puede subsistir por la venta de lo que es suyo “podrá aspirar al status de ciudadano, pues no estará obligado a tomar decisiones en función de los intereses de su señor, pudiendo asumir una posición autónoma en la discusión de los asuntos públicos”⁴² (Beade, 2015, pág. 215). Aquellos que no pueden satisfacer esta condición, se denominan ciudadanos pasivos⁴³; no obstante, éstos deben ser reconocidos como libres e iguales, y coprotegidos por las leyes, igualmente vinculantes para todos los miembros de la comunidad civil. Para Kant las leyes positivas no deben obstaculizar la posibilidad de que un miembro pasivo se abra paso hasta alcanzar una situación social tal que le permita constituirse como miembro activo (Beade, 2015), salvo para el caso de la mujer, quien Kant considera, se halla naturalmente incapacitada para ejercer el derecho de ciudadanía⁴⁴.

Precisamente haciendo referencia al alcance de estos principios es que Kant señala en “La paz perpetua” que los fundamentos de la constitución republicana son: “1. El principio de la “libertad” de los miembros de una sociedad – como hombres- 2. Principio de la “dependencia” en que todos se hallan de una única legislación común – como súbditos-; 3. Principio de igualdad de todos-

⁴² Sobre este punto anota Beade (2015) “Desde la perspectiva kantiana, el ideal de una sociedad de ciudadanos activos conlleva la idea de una sociedad de individuos que, como propietarios de su actividad económica, pueden intercambiar libremente las mercancías que son producto de su trabajo” (pág. 222).

⁴³ Como señala Colomer (2002) “De la ciudadanía activa queda, entonces, expulsado el proletariado o «cuarto estado», cuya futura generalización en el capitalismo desarrollado Kant está lejos de imaginar, al sostener la creencia, habitual en su tiempo, de que ese estado es más bien una situación provisional que se transformará con la generalización de la propiedad individual” (pág. 180).

⁴⁴ No obstante, en los textos preparatorios de Teoría y Práctica Kant (2016) afirma “Primero tiene que ser colocada la voluntad general del pueblo, sin hacer todavía ninguna disquisición de orden personal, como fundamento para deducir la cualificación de ciudadano. En esta categoría ingresarán, las mujeres, los niños, los jornaleros, etc., cuando conquisten una independencia que les permita dedicarse a los asuntos públicos” (pág. 274).

como ciudadanos” (Kant I. , 2013, pág. 253). Si bien esta distinción, ha generado múltiples críticas a la teoría política Kantiana⁴⁵, y aunque lógicamente sea insostenible a la luz de nuestros estándares democráticos actuales, tal como lo anota Beade (2015), al establecer la independencia económica como requisito para ejercer la ciudadanía “Kant advierte que ésta no puede ser reducida a un conjunto de derechos y deberes formales, sino que requiere de ciertas condiciones materiales bajo las cuales resulte efectivamente posible el ejercicio pleno de los derechos políticos” (págs. 10-11). El último principio, tiene que ver con la forma de tomar las decisiones, lo que debe obedecer para Kant al criterio mayoritario, aclarando “y no por cierto de votos directos, en el caso de un pueblo grande, sino sólo de los delegados, a título de representantes del pueblo” (Kant I. , 2016, pág. 232). La impronta de este principio para Kant, se refleja en el siguiente pasaje: “El principio de contentarse con la mayoría, en tanto que principio aceptado por acuerdo general, y consiguientemente por medio de un contrato, tendría que ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil” (Kant I. , 2016, pág. 232).

Kant aclara que los principios anteriormente descritos, no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien “las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general” (Kant I. , 2016, pág. 221). Las demás leyes del Estado deberán ir en conformidad con esos principios, las cuales se derivan de la voluntad unida⁴⁶, al ser razonable e incluso deseable para cualquier ser humano, como ser racional, dar su consentimiento frente a los mismos. Como

⁴⁵ Kersting (1992) señala que, al invocar la independencia económica de un individuo como criterio para determinar su derecho a ejercer la ciudadanía activa, Kant introduce en su reflexión trascendental un hecho empírico, elevándolo al rango de un principio a priori, y con ello resulta limitada la efectividad normativa del principio de contrato.

⁴⁶ Siguiendo a González Vicen (2005), nuevamente anotamos que esta “voluntad unida”, no es en absoluto un hecho, o el resultado de la conjunción de una suma de querer individuales, sino una categoría racional, es decir normativa. Así indica González (2005) como dice Kant “de lo que aquí se trata es de una pauta, prescrita por la razón, la cual no quiere saber cómo el pueblo decide... sino cómo debe decidir en absoluto” (pág. 125).

bien lo indica Rabotnikof (1997), el fundamento racional consensual está dado en el contrato como idea de la razón: “Nadie podría dejar de querer racionalmente la libertad, la igualdad y el reconocimiento de la autonomía, expresados en los derechos naturales. *La referencia al público concreto no es necesaria*” (pág. 31). Un ejemplo de la idea de consentimiento racional, es el anotado por Hoffman (2015), quien señala que aunque un ladrón podría no estar de acuerdo efectivamente con las leyes de propiedad, y las leyes que sancionan su violación; como ser racional, no solo es capaz, sino que está obligado a dar su consentimiento a tales leyes, pues sin ellas, ni siquiera él tendría la seguridad sobre su propiedad. En esa línea, el ladrón está obligado a seguir la ley, o sufrir las consecuencias por su rechazo; y aunque puede no desear el castigo que se deriva de su actuar, puede reconocer racionalmente su necesidad⁴⁷. En contraste, no podríamos darle consentimiento racional a una ley que estableciera penas o sanciones para personas inocentes (como medida de disuasión, por ejemplo). Tal ley no sería legítima, pues no es válidamente universalizable y viola la fórmula de la humanidad, esto es, nuestra obligación de tratar a las personas como fines en sí.

Por otra parte, los principios establecen un límite a las formas en que la libertad individual puede ser ejercida; así anota Ripstein (2009) por ejemplo, a nivel del derecho privado, una persona no puede venderse a sí misma en esclavitud, ya que el derecho no podría respaldar un acuerdo tal sin entrar en contradicción con sus principios fundamentales. Como lo anota Ferrajoli (2013), la indisponibilidad de los derechos es una consecuencia de su universalidad, si un determinado ordenamiento jurídico permitiera que por la vía negocial pudiéramos privarnos de tales derechos

⁴⁷ Así afirma Kant (2005) “¿Qué significa la afirmación: << si tú le robas, te robas a ti mismo>>? Significa que quien roba, hace insegura la propiedad de todos los demás; por lo tanto, se priva a sí mismo (según la ley del talión) de la seguridad de toda posible propiedad” (pág. 168).

“éstos dejarían de ser en él universales y, por tanto, fundamentales, y se convertirían en derechos disponibles, desiguales y, por tanto, patrimoniales” (pág. 101).

Es más, para Kant estos principios deben preservarse y no pueden condicionarse a los intereses políticos “el derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada por muchos sacrificios que le cueste al poder” (Kant I. , 2013, pág. 278). Así, cuando Kant menciona que deberá gobernarse teniendo en cuenta los preceptos de la voluntad unida, no está hablando de un concepto metafísico o misterioso (Colomer J. , 2002), tampoco de un acuerdo empírico basado en intereses particulares; sino de acuerdos racionales entre los agentes autónomos (Herrera , 2013), de los cuales se derivan los principios normativos antes señalados, los cuales sirven al soberano como guía y fundamento para la expedición de cualquier nueva legislación:

En lugar de esto, el contrato originario surge de la idea de la voluntad general como un tipo de convención, una regla pública que tiene que ser expresada en leyes particulares, leyes que a su vez tienen que poder reconciliarse con la idea original del derecho. El principio normativo que expresa esta reconciliación demanda que entendamos los actos legislativos como si fuera el producto de un convencionalismo y no lo contrario. (Krasnoff, 2018, pág. 59)

Sobre la forma en que estos principios deberán materializarse en leyes concretas, pueden presentarse diferencias, teniendo en cuenta que éstos son principios prácticos elevados y con un alto contenido de abstracción. No obstante, a diferencia de lo que sucedía en el estado de naturaleza, en el estado civil, el soberano (guiado por los principios y el criterio mayoritario) es quien tiene la última palabra sobre la interpretación y promulgación de las leyes: “La acción unificadora de una única voluntad soberana es la condición generadora del derecho positivo y, así,

condición necesaria del Estado conforme a los principios racionales de justicia” (Colomer J. , 2002, pág. 175). Como lo indica Rabotnikof (1997) la concordancia de las leyes particulares con los principios, es un cálculo que atañe sólo al juicio del legislador al formular la ley. Es decir, que frente a estas leyes derivadas, Kant no espera el consentimiento racional de todos, ya que es consciente que sobre el contenido de éstas puede haber múltiples interpretaciones y éstas pueden ser formalmente válidas.

Así, en tanto verdadero derecho positivo, frente a esas leyes que han logrado la efectiva sanción por parte del Soberano, que Kant identifica dentro de una República, con el Legislador, sólo cabe esperar el sometimiento y la obediencia de todos. Como lo señala Cortés (2005) “la motivación para actuar por respeto a la ley jurídica, no descansa en la posible aprobación de cada miembro como legislador universal como es el caso de la legislación moral, sino que es más bien coactiva” (pág. 218). Consecuencia de esto es, por ejemplo, el papel que Kant deduce, le corresponde a los juristas en tanto que juristas, a los cuales no les compete comprobar la verdad y legitimidad de las leyes, ni su defensa contra las objeciones interpuestas por la razón:

Pues, dando por sentado que los reglamentos establecen aquello que es justo, el cuestionarse si los propios reglamentos lo son, es algo que debe ser rechazado de inmediato por los juristas como algo absurdo. Resultaría ridículo pretender dejar de obedecer a una voluntad externa y suprema por la mera suposición de que ésta no viene a coincidir con la razón. Ya que en eso se cifra precisamente el ascendiente del gobierno, en no dejar a los subditos la libertad de juzgar sobre lo justo y lo injusto según su propio criterio, sino conforme a la prescripción del poder legislativo. (Kant I. , 2003b, pág. 72)

El anterior apartado parecería acercar a Kant al pensamiento de Hobbes, no obstante las diferencias son sustanciales. Para el caso de Kant, las decisiones sobre el contenido de las leyes y el concepto de justicia implícito en las mismas, no corresponde al arbitrio particular del detentador del poder. Por el contrario, Kant confía en la labor del parlamento como representante de la voluntad unida de los ciudadanos, y por eso la única resistencia que admite es la resistencia negativa, “es decir la negativa del pueblo (en el parlamento), a acceder siempre a las exigencias cuya satisfacción presenta el gobierno como necesaria para la administración del Estado” (Kant I. , 2005, pág. 154); seguidamente señala que si esto último sucediera, es decir, si el parlamento admitiera sin obstáculos todas las pretensiones del ejecutivo, sería más bien “un signo seguro de que el pueblo se corrompe, sus representantes son venales y el jefe de gobierno actúa despóticamente a través de su ministro, siendo este mismo traidor al pueblo” (Kant I. , 2005, pág. 154). En ese sentido, siguiendo a González (2005) “el supuesto absolutismo del Estado, se revela tan sólo como la omnipotencia unipersonal de la ley o del Derecho, la cual es por principio necesaria para hacer posible la misma idea del Estado” (pág. 151). Esto aparece con singular claridad, indica éste autor, en una anotación póstuma de Kant, en la cual define la libertad civil “como aquel estado en que nadie está obligado a obedecer más que lo que la ley dice” (Citado en González Vicen , 2005, pág. 151).

En esa línea, la infalibilidad del soberano, se deriva del concepto procedimental de justicia que tiene Kant (Kersting, 1992). Los principios como sabemos son indeterminados, por eso la justicia de la ley dependerá principalmente de la forma como esta es creada, es decir, que sea sancionada por parte de un órgano representativo de los ciudadanos, donde hagan parte aquellos que pueden resultar afectados con dichas determinaciones, lo que aseguraría la legitimidad material puesto que contra sí mismo nadie comete injusticia. Tal atribución sitúa al legislativo como el órgano supremo

o soberano dentro del Estado y en esta medida, tiene incluso la capacidad de deponer a un ejecutivo arbitrario que desconociera la constitución.

Por otra parte, para Kant el legislador al actuar como soberano, no se identifica con las personas individuales que lo conforman, pues éste es “por así decirlo invisible, es la propia ley personificada, no su agente” (Kant I. , 2016, pág. 227). La certeza de que quienes conforman el cuerpo legislativo no dejan, al mismo tiempo de ser súbditos, y en ese sentido, iguales a todos los demás, de modo que “frente a cada uno de ellos le asiste al súbdito un derecho de coacción” (Kant I. , 2016, pág. 227), representa para Kant una garantía de que no se crearán privilegios o cargas injustificadas, que luego los mismos legisladores como súbditos tuviesen que soportar. El ejemplo más claro de esto es el de la declaratoria de guerra, reseñado en la paz perpetua. Texto en el que Kant (2013) afirma que en una constitución republicana, sería menos frecuente la declaratoria de guerra, en tanto el pueblo es el que debe dar su consentimiento para declararla, pero al tiempo éste es el que sufriría los embates de la misma, lo que haría que lo pensarán mucho antes de hacerlo. Por el contrario, advierte Kant, en una constitución no republicana “la guerra es la cosa más sencilla del mundo” (Kant I. , 2013, pág. 254) ya que el jefe de Estado, no es un conciudadano, sino un amo y la guerra, no perturbaría en nada los privilegios que normalmente disfruta.

No obstante advierte Kersting (1992), y este punto sin duda es uno de los más polémicos de la obra política Kantiana, el proceso legislativo plebiscitario, en tanto procedimiento racional, puede ser simulado, es decir, no es indispensable la existencia de un cuerpo legislativo representativo y democrático, en tanto: “ el procedimiento plebiscitario de elaboración de la ley, es siempre y sin ninguna restricción de obligación legal, reemplazable por un modesto experimento mental que aplique el criterio de lo que el pueblo hubiera decidido para sí” (Kersting, 1992, págs. 157-158). El soberano puede conducirse por los dictados de la razón práctica si en la ejecución de su poder,

es guiado por la operación lógica de preguntarse a sí mismo si la ley en cuestión, establece cargas iguales para todos, si no pone a nadie en desventaja, discrimina o crea privilegios, “este giro Kantiano permite que la voluntad general se pueda realizar independientemente de una organización democrática real del poder” (Kersting, 1992, pág. 158). Es por esto que se ha señalado a Kant, de en cierta medida, desactivar el potencial revolucionario de la teoría del contrato de Rousseau y de legitimar con esto a los gobiernos monárquicos, particularmente el despotismo ilustrado de Federico II (Chevalier, 2015).

Tal crítica tiene cierta validez: la toma de decisiones en procesos políticos en los que existe multiplicidad de actores, no puede ser simulada por unas pocas personas⁴⁸. No obstante, cuando las mayorías deciden sin bases racionales, guiándose únicamente por criterios de oportunidad o conveniencia, pueden cometer errores que terminen desconociendo los derechos de un sector importante de la población. En ese sentido, como lo anota Ferrajoli (2013) los derechos se constituyen en “contra-poderes, fragmentos de soberanía popular en manos de todos y cada uno, en ausencia de los cuales la democracia misma, como las trágicas experiencias del siglo XX han mostrado, puede ser arrollada por mayorías contingentes” (pág. 100); para este autor, quién sigue la línea Kantiana, el mismo funcionamiento y supervivencia de la democracia, requiere de la existencia de límites a aquello que pueden hacer las mayorías: “cuando menos que no sea lícito a las mayorías decidir la supresión de las minorías o en último término las reglas mismas de la democracia política” (Ferrajoli, 2013, pág. 103).

⁴⁸ Como lo menciona Marey (2010) esta es precisamente la crítica que se le ha hecho a la teoría Kantiana desde la teoría del discurso: “Seyla Benhabib (2002) señala que la diferencia central entre el llamado “universalismo sustitucionalista” (que la autora considera como kantiano y como rawlsiano) y el “universalismo universalista o interactivo” de la ética habermasiana del discurso y de su propia teoría consiste en que las “teorías morales” asociadas al primero “consideran a los individuos como otros generalizados, no concretos” (Benhabib, 2002, pp. 42), lo cual redundo, para la autora, en una teoría que privilegia en todo momento la perspectiva del observador filosófico por sobre las prácticas reales de decisión política” (pág. 222).

Por eso, para Kant no es tan relevante la forma del gobierno, es decir quién gobierna, (si gobierna uno, algunos o todos), ya que cualquiera puede ser igualmente bueno o malo, sino la manera de gobernar, esto es, que el soberano, sin importar su número o denominación, se guíe para expedir la legislación, por los principios racionales del derecho, establecidos en el contrato original, de manera tal que reconozca y garantice las libertades y los derechos de todos los asociados. Con esto, Kant deja sentadas las bases fundamentales del constitucionalismo moderno, en tanto podemos referirnos⁴⁹ al contrato original, como un estándar o un punto de comparación para validar la justicia de nuestras leyes, con los acuerdos racionales alcanzados, esto es, los derechos fundamentales de los asociados⁵⁰.

2.4 Principio de Publicidad y uso público de la razón

Como mencionamos en el apartado anterior, mediante las leyes se busca materializar los principios prácticos fundamentales a las problemáticas concretas que deben ser reguladas. A los súbditos les corresponde obedecer la legislación positiva, respaldada por la fuerza coactiva del Estado, pero inspirada en los principios a priori racionales de la libertad presentes en el contrato originario. Así en el texto “Teoría y Práctica”, Kant (2016) señala que en toda comunidad tiene que haber obediencia, bajo el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción referidas al todo, pero debe subsistir al tiempo un espíritu de libertad “puesto que cada uno, en lo concerniente al

⁴⁹ Tal estándar es en Kant exclusivo para el criterio del soberano, y para los filósofos y pensadores en capacidad de criticar la legislación. Para los juristas y funcionarios del Estado, la premisa que se imponía era la obediencia y no el cuestionamiento sobre el contenido de justicia de las normas, paradigma que lógicamente ha cambiado en nuestro Estado constitucional moderno.

⁵⁰ En el mismo sentido, señala Herrera (2013) “las leyes e instituciones políticas pueden ser vistas como acciones externas cuya validez moral (o mejor, justicia) puede ser establecida si ellas pasan el test del contrato original, sin importar los procedimientos o motivos que siguieron sus autores. En este nivel, las leyes e instituciones políticas se juzgan desde la perspectiva de los espectadores y de los afectados por las normas, pero el problema es que este punto de vista solo permite saber si el contenido de tales leyes e instituciones son conformes al deber, esto es, al principio del contrato original, mas no si ellas fueron hechas por mor del deber, es decir si se hicieron por las razones correctas” (pág. 104).

deber universal de los hombres, aspira a ser convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho, a fin de no caer en contradicción consigo misma” (pág. 245).

Precisamente por esto, uno de los recursos que permite guiar la actuación del soberano, de tal manera que éste pueda verificar que actúa según la voluntad unida (los principios fundamentales) y no de acuerdo con la suya particular (Román, 1993), es la fórmula trascendental del derecho público según la cual “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres, cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant I. , 1998, págs. 61-62). Como lo explica Rabotnikof (1997) la publicidad supone coincidencia con la razón expresada en la Constitución, concordancia con los principios fundamentales y la capacidad de universalización de la máxima. El público sería el referente activo que puede “contrastar o verificar (aunque no cuestionar prácticamente ni desobedecer) esa concordancia” (págs. 31-32).

El principio de publicidad, sería un criterio a priori de la razón, que nos permitiría reconocer la antijuridicidad de una pretensión jurídica, en caso de que no pudiera ser publicada, en tanto que “Sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define” (Kant I. , 2013, pág. 279). Para Kant (2016, pág. 279) éste no es sólo un principio ético, perteneciente a la teoría de la virtud, sino un principio jurídico, pues una máxima que no puede ser reconocida públicamente encierra forzosamente una amenaza injusta al derecho de los demás. La publicidad actuaría como un criterio negativo para saber lo que no es justo con relación al derecho de los demás.

A pesar de lo anterior, Kant reconoce que en su labor legislativa, el soberano puede equivocarse, pues no es un ser divino ni omnisciente. Ante esta eventualidad, anota Kant (2005) “es lícito al

súbdito quejarse de esta injusticia pero no oponer resistencia” (pág. 150)⁵¹. Referente a esto Kant cita algunos ejemplos, el primero en relación al reparto injusto de las cargas públicas. En el caso de un impuesto de guerra, Kant plantea el supuesto de que se exigiera un porcentaje elevado de suministros a ciertos propietarios, mientras que a otros de la misma condición, se les dispensara de esto. Kant (2016) señala “resulta obvio que el conjunto de un pueblo podrá no dar su conformidad a semejante ley y está autorizado cuando menos, a protestar contra ella, porque no puede considerar justo ese desigual reparto de las cargas” (pág. 233) No obstante, y aunque les concede la posibilidad de criticar tal disposición, seguidamente señala que frente a esa situación al pueblo “No le queda más remedio que obedecer” (pág. 234). Un segundo ejemplo es el del establecimiento de una constitución eclesiástica; un contrato que estableciera que ciertos artículos de fe y ciertas formas de religión externa, aceptados en otro tiempo, deban permanecer para siempre, sería para Kant nulo e inválido, por atentar contra el destino y los fines de la humanidad, no obstante señala: “una ley así dictada no se ha de considerar como la auténtica voluntad del monarca, por lo que cabe ponerle objeciones. Pero siempre que algo sea dispuesto de esa manera por el legislador supremo, sin duda puede ser enjuiciado universal y públicamente, nunca más podrá ser convocada una resistencia en contra, sea de palabra o de obra” (Kant I. , 2016, pág. 245).

La posibilidad de los súbditos de quejarse de las leyes injustas, se refleja en la necesidad de un foro público, en el que los ciudadanos y sobre todo los filósofos o intelectuales, al hacer uso público de la razón, puedan esclarecer el criterio del soberano, para que este corrija los yerros e injusticias causados por la defectuosa interpretación de los principios básicos racionales o de los hechos sociales que deben ser regulados. Como lo anota Nicholson (1992, pág. 252) el hecho de

⁵¹ Recordemos que para Kant (2005): “La voluntad del legislador, en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior, es irreprochable (irrepreensible), la facultad ejecutiva del jefe supremo (summi rectoris) es incontestable (irresistible), y la sentencia del juez supremo (supremo iudicis) es irrevocable (inapelable)” (pág. 147).

que debe existir libertad de expresión y publicación es importante por varias razones: para que el ciudadano pueda protegerse contra un mal gobierno; para que el gobierno reciba la información necesaria para llevar a cabo sus funciones y corregir cualquier error, y para que la filosofía pueda aconsejarlo en el logro de sus objetivos. Finalmente para que en la búsqueda y difusión de la verdad, la sociedad y la humanidad como especie, pueden moverse hacia una existencia política justa.

Como lo anota Serrano Gómez (2004): “El primer deber del ciudadano es obedecer la legalidad, pero también su primer derecho es poder expresarse libre y públicamente sobre la validez del derecho positivo, así como proponer su transformación a través de los canales institucionales para ese objetivo” (pág. 15). En este sentido señala Kant (2016) :

(...) como cada miembro tiene sus derechos inalienables, a los que no puede renunciar aunque quisiera, y acerca de los cuales él mismo está facultado para juzgar, y como por otro lado la injusticia de la que, según su opinión, es víctima no puede, en esa hipótesis, producirse sino por error o por ignorancia por parte del poder soberano de ciertos efectos de las leyes, es necesario conceder al ciudadano, y esto con permiso del soberano mismo, la facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece ser una injusticia para con la comunidad. Pues admitir que el soberano no puede incluso equivocarse o ignorar alguna cosa, sería representarlo como un ser agraciado con inspiraciones divinas y superior a la humanidad. (pág. 243)

El anterior pasaje, nos demuestra que Kant conservaba una confianza mayúscula i) en las instituciones, y en el carácter ético del gobernante, pues en caso de que éste cometiera una

injusticia, el súbdito debía asumir que realidad éste no quería ser injusto y que tal injusticia debía ser producto de un error de juicio o ignorancia, y ii) en el poder de la razón y los argumentos como vía o mecanismo efectivo para lograr que el soberano auto reformara las leyes injustas, sin la existencia de una amenaza de coacción, sino conforme únicamente a su deber moral; sobre esto Kant (2013) señala en “La paz perpetua”, que la máxima que debe seguir el político moral, es estar atento a los vicios o injusticias presentes en la constitución o en las relaciones entre los Estados, para remediarlos lo más pronto posible, para que sean conformes “al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo” (Kant I. , 2013, pág. 272), de esta forma el gobierno se iría acercando a su fin último que es la mejor constitución según leyes jurídicas, lo que descarta acudir a la revolución o la violencia para lograr cambios en la legislación..

El contrato es como anota Kant, una idea de la razón, es decir un estándar para la creación legislativa a observar por parte del soberano, sin embargo éste no es “ejecutable” o exigible en caso de incumplimiento, por parte de los súbditos, pues esto supondría la existencia de una instancia superior al soberano, situación que se extendería hasta el infinito, imposibilitando la existencia de una autoridad suprema. De acuerdo con Beade (2009) para Kant “cualquier constitución jurídica, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna” (pág. 33) e incluso aunque la constitución vigente adolezca de grandes vicios e imperfecciones, y pueda necesitar importantes mejoras, “Sin embargo no es absolutamente permitido, y aun es punible, el resistir” (Kant I. , 1873, pág. 247), porque, si el pueblo se cree autorizada para violar esa constitución, por viciosa que sea, y resistir a la autoridad, puede pensar que tiene todo el derecho a legislar de manera soberana. Lo que resultaría en una voluntad suprema en contradicción

consigo misma, es decir el retorno al estado de naturaleza, en donde el juicio privado es válido, siempre que logre imponerse.

En ese sentido, una vez las autoridades del Estado se han pronunciado sobre lo que el Derecho es, debe considerarse su interpretación como la correcta, hasta tanto un cambio sea introducido “por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo” (Kant I. , 2005, pág. 154). Sobre esto apunta Colomer (2002, pág. 175) que la actividad legislativa reformadora por parte del soberano, se constituye en el único medio aceptable para adecuar el derecho a las exigencias del contrato social. Esto excluye la existencia tanto de un juez por encima del poder soberano, que ejerza un control sobre la constitucionalidad de las leyes, como de un poder coactivo más allá de éste.

Cómo crítica a esta posición de Kant señala Kersting que “la imaginación de Kant demuestra ser muy limitada, si la medimos por nuestra experiencia histórica, en vista de la vileza del terrorismo de Estado producido en el Siglo XX” (citado en Ripstein, 2009, pág. 327). Para este autor los argumentos de Kant en contra de la revolución y la resistencia parecen ingenuos y demasiado optimistas, sin embargo anota que “no podemos culpar a Kant por no haber anticipado la patología política del Siglo XX” (citado en Ripstein, 2009, pág. 327).

Por su parte, Serrano Gómez (2004) hace énfasis en el deber del ciudadano de asumir críticamente el derecho positivo, con el objetivo de hacer compatibles la libertad, entendida como autonomía y autolegislación, con la autoridad del orden civil al que pertenece. Para evitar los excesos del gobierno, en la teoría de Kant “La dimensión estatal de lo político requiere complementarse con una esfera pública y su principio de publicidad, para crear de esta manera las condiciones de una participación amplia de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas” (Serrano, 2004, pág. 15). No obstante señala, que esto que no quiere decir que para Kant el ciudadano pueda

desobedecer las normas que considere injustas. Comentando este asunto señala López de Lizaga (2012) que es más plausible que la teoría Kantiana se asiente sobre la premisa filosófica de un intelectualismo moral extremo, y una extrema confianza en el poder de la razón sobre la voluntad. De ahí que la voluntad del gobernante solo esté sometida a la “fuerza de las mejores razones” (pág. 92) , y no a la ley ni al control de ninguna instancia representativa. Esto explicaría la importancia que le otorga Kant a la esfera pública ilustrada, y el derecho irrestricto de los súbditos a opinar públicamente sobre los asuntos de interés general, en vista de que el soberano no es infalible.

En ese sentido Flikschuh (2008) destaca que el compromiso de Kant con la idea de razón pública, es de hecho muy profunda, aspecto que se refleja en el hecho de Kant la considera como una alternativa a la resistencia violenta. Para esta autora, existe incluso en Kant, una suerte de superación del pensamiento propio del iusnaturalismo, por uno en el que el razonamiento público sería la única alternativa para la definición de los derechos y la resolución de disputas entre el soberano y los súbditos.

En esa misma línea, Serrano (2004) señala que para Kant, mientras el conflicto político se mantenga dentro del orden institucional, lejos de debilitar el orden civil, lo fortalece, pues gracias al conflicto el sistema puede obtener la información y el impulso para adaptar el orden civil a las cambiantes circunstancias históricas. No obstante, cuando el conflicto trasciende el marco jurídico del orden civil, la sociedad se encamina a la violencia o la guerra. Para Serrano (2004) uno de los objetivos centrales de la práctica política es crear los cauces que permitan representar los conflictos de un modo controlado, es decir, de lo que se trata es de “reformular el derecho dentro de los cauces institucionales del orden civil, para lo cual se requiere que éste último permita la expresión de la disidencia” (pág. 14), ahí anota este autor, entraría en juego la política, entendida en su sentido aristotélico como correctivo de la justicia legal, y tal es el sentido de las expresiones Kantianas de

que “la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral”, y que “toda política deba doblar su rodilla ante el derecho” (Kant I. , 1998, pág. 60).

3. LA NEGACIÓN DEL DERECHO A LA RESISTENCIA Y POSIBILIDAD DE LA OBJECIÓN DE CONCIENCIA

Al plantear que el contrato social constituye una idea de la razón, Kant dotó al concepto de voluntad general de Rousseau, de un sentido normativo, ahora como guía de la actividad legislativa del soberano. El contenido de la voluntad general, encuentra su expresión en los principios a priori del derecho, los cuales son universales en la medida en que puede ser recíprocos y válidamente aceptados por los asociados. Como el soberano puede errar al momento de legislar, tanto el principio de publicidad como el uso público de la razón, se constituyen en herramientas que permiten a los ciudadanos, conocer las políticas y leyes, para criticarlas públicamente cuando tengan defectos, buscando su reforma mediante los canales institucionales. En efecto, para Kant la principal manera de acercar la legislación positiva a los dictados del derecho natural o derecho de la razón, es mediante la reforma progresiva de ésta impulsada por el gobierno, lo que deja de lado el recurso a la resistencia o a la revolución, la cual es considerada por Kant (2005, pág. 152) como un crimen de alta traición que ha de ser castigado con la muerte.

En este capítulo nos centraremos en las razones que Kant ofrece para plantear un rechazo tan categórico contra la revolución, y en el alcance que debe darse a tal prohibición, pues de acuerdo con autores como Byrd (2010) y Ripstein (2009), la misma tendría ciertos matices, por ejemplo, el encontrarse condicionada a la existencia de un verdadero Estado de derecho, a diferencia de lo que podría considerarse un estado de naturaleza o barbarie. Por su parte, dada la importancia que atribuye Kant a la expresión pública del disenso, como mecanismo para lograr las modificaciones a la legislación, analizaremos su posición en torno a la censura, y si frente a la misma puede legitimarse algún tipo de desobediencia. En el apartado final, estudiaremos la posición de Kant en torno a los conflictos que pueden generarse entre los deberes morales o

religiosos y los jurídicos, así como las posibles consecuencias que se derivarían del ejercicio de la objeción de conciencia en su filosofía.

3.1 La obediencia incondicionada al derecho – Nuevas aproximaciones interpretativas.

Como bien lo anota Felipe Castañeda (2005), estudiar en qué medida una determinada filosofía política, obliga, permite o prohíbe insubordinaciones, o algún tipo de resistencia de los ciudadanos frente al poder, puede ser un criterio importante para definir la concepción y las relaciones entre lo público y lo privado que le son inherentes. Así, nos dice este autor, que en general el aval de la insubordinación “indica que hay un ámbito de lo privado que debe prevalecer aún a costa del Estado mismo, cuando se ve amenazado por éste o no es capaz de garantizarlo” por el contrario, “el precepto de la obediencia absoluta señala que ninguna condición de lo privado puede suspender, condicionar o subordinar a lo público” (Castañeda , 2005, págs. 231-232).

Como es sabido, Kant rechaza la revolución, al considerar que es el paradigma de la oposición que se sale del marco de lo legal y del derecho (Kersting, 1992). En ese sentido, es claro que nuestro autor se inscribe en la segunda postura antes anotada. No obstante, lo que no resulta evidente es cómo esa posición puede ser compatible con los demás aspectos de su filosofía práctica, como por ejemplo, la postulación de una esfera de acción inviolable del individuo y el respeto a su dignidad humana. Esta tensión la explica Fernández (1996), considerando las influencias contrapuestas de Rousseau y Locke, en su pensamiento político. De Rousseau, Kant tomaría el deber absoluto de obedecer las leyes que nos hemos dado, y de Locke el derecho irrestricto de gozar un espacio individual, “Al combinar las dos libertades Kant aceptó la obediencia absoluta al poder público, pero también el derecho a una esfera de acción inviolable. Estos son los dos imperativos mayores del pensamiento de Kant” (Fernández, 1996, pág. 74).

Aquí la pregunta que surge, es si es posible compatibilizar ambas posturas. Para aclarar tal dificultad, expondremos los principales argumentos de Kant en favor de la obediencia incondicionada, y luego algunas líneas interpretativas que han buscado matizar tales afirmaciones, condicionando la obediencia al debido respeto a los derechos fundamentales de los ciudadanos, aunque ciertamente, la situación no es pacífica dentro de la doctrina especializada.

Podemos iniciar señalando que para Kant, el argumento más importante en contra de la desobediencia a la ley es que ésta tendría lugar según una máxima que, en caso de ser universalizada, destruiría cualquier constitución civil y en consecuencia el orden jurídico producto de la razón⁵², es decir, la desobediencia implicaría suponer que “cualquier persona aceptaría como principio de conducta que no debe seguir la ley cuando la considere inconveniente (...) lo que impide pensar en la posibilidad a priori de un Estado en general” (Castañeda , 2005, pág. 245).

Desobedecer la ley desde una concepción de justicia particular, implica situarse por encima de la legislación con el riesgo del retorno al estado de naturaleza; como lo anota Castañeda (2005), “el problema del estado de naturaleza, consiste precisamente en creer que el propio juicio práctico individual, debe y puede ser válido para otros” (pág. 237). En caso de que el pueblo esté padeciendo una situación de injusticia generalizada atribuible a su gobierno, no podríamos pensar en un superior, que pudiese solucionar el conflicto surgido entre el pueblo y el soberano, sin que este fuese así mismo el soberano, pues esto conllevaría a un retorno al infinito en la definición del verdadero soberano, contradiciendo el concepto de Estado, el cual presupone la existencia de una autoridad suprema. El pueblo tampoco podría ser juez en su propia causa, puesto que

⁵² En ese sentido señala Beade (2009) “Kant sostiene que la acción revolucionaria destruye los fundamentos de la comunidad "porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de absoluta ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuanto menos, de surtir efectos" (Kant, Ak. VIII, 301). El fenómeno revolucionario es identificado aquí, pues, con la disolución misma del Estado de derecho” (pág. 32).

necesariamente juzgará a favor propio, dado que sería absurdo que juzgara en contra de lo que considera que es acertado (Castañeda , 2005, pág. 238). Por eso, Kant afirmará en varios de sus textos de manera inequívoca que no es posible el derecho de rebelión:

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (seditio), aún menos de rebelión (rebelio), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida, como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder. El menor intento en ese sentido es un crimen de alta traición y el traidor de esta clase ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria (parricida). (Kant I. , 2005, págs. 151-152)

En la medida en que no es una función del Estado garantizar una concepción determinada de felicidad, la desobediencia tampoco puede justificarse sobre esta base, así señala Kant (2016), que si un pueblo juzgara probable que bajo cierta legislación perderá su felicidad la respuesta sobre lo que debería hacer, sólo puede ser la siguiente: “no le queda más remedio que obedecer” (pág. 234). Otro argumento que invoca Kant en contra de la resistencia, es el anotado por Ripstein (2009, pág. 28) quien señala que de acuerdo con la teoría política y jurídica Kantiana, un grupo de revolucionarios, por mucho que así lo alegara, no estaría facultado para actuar en nombre del pueblo, puesto que sólo las instituciones establecidas pueden actuar como cuerpo colectivo; los revolucionarios únicamente podrían actuar desde una posición unilateral y en virtud de esa posición no puede ser legítimo el uso de la fuerza, es decir, no pueden alegar una pretensión de coacción en contra del soberano.

La actuación de los revolucionarios tampoco podría superar el tamiz del principio de publicidad, “pues la máxima en la que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado. Sería preciso, pues, ocultarla” (Kant I. , 2013, pág. 280). Tampoco puede alegarse un derecho de necesidad, que en el caso de una situación extrema de hambre o guerra pueda legitimar el derecho de insubordinación, ya que en tal condición límite habría cesado también el estado jurídico y por tanto la garantía de cualquier derecho.

Para Kant, el Estado de derecho debe ser preservado ante todo, incluso cuando las leyes o el poder que las ampara resultasen opresivos para el pueblo. En caso de que el jefe de Estado llegase a violar el contrato originario y pierda, con esto ante los ojos del súbdito, “el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia” (Kant I. , 2016, pág. 236). Tampoco debe cuestionarse la obediencia al soberano, sobre la base de que el origen del gobierno no es legítimo: recordemos que el sentido de la máxima “toda autoridad viene de Dios” (pág. 176), indica para Kant que hay que obedecer al poder legislativo actual, sea cualquiera su origen.

A la imposibilidad jurídica de consagrar un derecho a la rebelión, (lo que implicaría introducir en la Constitución una clausula contradictoria consigo misma), se suma el reproche moral que hace Kant del uso de este mecanismo, pues como lo anota Beade (2014), Kant se encuentra convencido de que los medios a través de los cuales el pueblo intente realizar el ideal de una constitución civil republicana, deben subordinarse a los principios morales. Si bien para Kant, un ser dotado de libertad y consciente del privilegio que su condición implica, no debería reclamar para su pueblo ningún otro gobierno, sino aquel donde sea también colegislador y donde el derecho de los hombres preceda necesariamente a cualquier consideración sobre el bienestar o la utilidad, ese

derecho es tan sólo una idea “cuya realización queda limitada por la condición de que sus medios concuerden con la moralidad, algo que al pueblo no le cabe trasgredir jamás; no resulta lícito que esto tenga lugar mediante la revolución, que en todo momento es injusta” (Kant I. , 2003b, pág. 162). Y lo es, bajo el entendido de la condición civil bajo la idea de una voluntad general unida, es para Kant el presupuesto necesario para el ejercicio de cualquier posible derecho (Flikschuh, 2008).

Algunos autores, como Byrd & Hruschka (2010), señalan que no resulta claro que Kant rechazara la resistencia legítima del pueblo ante un poder despótico, cuyas acciones implicasen la ausencia misma de un Estado de derecho, considerando que no toda asociación humana cuenta como un Estado civil o estado jurídico, ni cualquier monopolio de fuerza sobre determinado territorio puede satisfacer los requisitos de una sociedad civil. Para estos autores, en el marco de la teoría de Kant, en situaciones que puedan ser calificadas como “terrorismo de Estado”, los ciudadanos podrían rebelarse contra un poder que viola sus derechos básicos. En tales casos, anota Ripstein (2009) las injusticias cometidas, no solamente violan los derechos individuales de cada ser humano contra quienes se dirigen tales abusos, sino el derecho de la humanidad como tal, esto es, el derecho de cada cual a vivir en conformidad con el principio universal del derecho. Es decir, “La revolución es condenada, en síntesis, porque afecta la continuidad del estado jurídico, pero este argumento se aplica a una asociación civil que cuente efectivamente como un estado jurídico” (Beade, 2015, pág. 190). Para Blandón Ramírez (2013) si un grupo minoritario de individuos privan a sus iguales de sus derechos, pero no de sus obligaciones, al punto de quedar reducidos a la esclavitud y jurídicamente despersonificados, no pueden considerarse un Estado, “porque la ley y la libertad están ausentes en un entorno donde predomina la fuerza y no hay sujeción alguna a una “voluntad universalmente legisladora que posibilita un estado jurídico”(pág. 63).

Agrega Blandón (2013) que es plausible pensar que un régimen que llegue al poder mediante el voto pueda apartarse a tal punto de los principios racionales que llegue a abolir un estado jurídicamente constituido. Para Ripstein (2009) un claro ejemplo de lo anterior es la transición acontecida entre la República de Weimar y la Alemania Nazi. En circunstancias tales, una persona no solo estaría en el deber de desobedecer sino también de unirse a otros para abandonar este estado de naturaleza/barbarie; aquí su comportamiento no sería ni justo ni injusto, en tanto no existen en el estado de naturaleza los fundamentos normativos para juzgar su actuación. Para Ripstein (2009) crear un Estado a partir de una condición de violencia barbárica no es una revolución, es simplemente la creación de un Estado donde antes no existía. Para Ripstein (2009, pág. 28) los argumentos de Kant en contra de la revolución, no conducen a la conclusión de que algunos de los regímenes más horribles del mundo no han debido ser resistidos. Por el contrario, afirma, estos no serían si quiera candidatos para conformar una voluntad unida, porque sus principios fundadores como la esclavitud o el genocidio, no crean una condición legítima en la que todos puedan estar seguros de sus derechos, éstos configurarían más bien un estado de naturaleza, por lo que es legítimo el uso de la fuerza para llevar a los otros a la constitución de un orden jurídico. Exigir la obediencia en un supuesto tal, implicaría la “autoanulación de la posibilidad de la moralidad misma de los súbditos” (Castañeda , 2005, pág. 267) y con el pretexto de salvaguardar un determinado orden civil “se destruiría la condición de personas de los gobernados” (Castañeda , 2005, pág. 267).

Otra posición interesante, es la de Julius Ebbinghaus. Para el caso de la injusticia extrema, Ebbinghaus (2017) desarrolla un argumento con premisas kantianas, para justificar la famosa fórmula de Radbruch, que en su expresión más corta, establece que la injusticia extrema no es

derecho⁵³ (Cubo Ugarte , 2017). Ebbinghaus (2017) parte de diferenciar la injusticia legal, de los casos de extrema injusticia o delitos contra el derecho de la humanidad.

Así, aclara este autor que aunque ciertas decisiones de los gobernantes sean arbitrarias, no privan a los súbditos de su humanidad, por ejemplo: “Incluso si les obliga a saludar al sombrero del gobernante, o les prohíbe oler el perfume de violetas, no anula la capacidad de nadie para limitar la libertad de los otros conforme a la suya. En otras palabras, no le priva de todos los derechos posibles” (pág. 363). Ebbinghaus (2017) señala que a pesar de la arbitrariedad y consecuente injusticia que tales leyes pueden provocar, vivir dentro de un orden jurídico tal, es en general mejor que vivir en el estado de naturaleza, siempre que las restricciones arbitrarias impuestas por el poder del Estado “no sobrepasen los límites de una posible armonía de la libertad por medio de la ley” (pág. 363).

No obstante, señala este autor que hay actos de los poderosos que carecen de legalidad alguna, “porque su legalidad implicaría que era legalmente imposible para las personas afectadas actuar legalmente” (Ebbinghaus, 2017, pág. 363). El autor pone el ejemplo de que se niegue a determinadas personas todo de derecho de adquirir propiedad: una ley tal imposibilitaría a estas personas usar las cosas legalmente. Así, mientras que todo el mundo podría impedir que usen las cosas, ellos han perdido su capacidad legal para restringir la libertad de los demás con respecto al mismo uso. Para Ebbinghaus (2017) en este caso, tales personas, “han perdido su condición de seres humanos y han sido reducidos a la condición de meros objetos” (pág. 363). Ebbinghaus (2017) considera que esta violación es de un tipo muy diferente a la de cualquier acto de mera

⁵³ Anota Ebbinghaus(2017)”La pregunta es: ¿a qué nos referimos, en principio, cuando hablamos de una ley injusta o un acto injusto del poder gubernamental o jurídico? Y nuestra respuesta es que nos referimos a un acto que restringe la libertad externa del individuo de una manera que no puede justificarse por las exigencias de una garantía universal de los derechos; es decir, que no puede justificarse por la necesidad de asegurar a todo el mundo contra el poder arbitrario de sus conciudadanos” (pág. 363).

injusticia, ya que “es la misma ley la que les informa, por así decirlo, de que, al no poseer derechos, ni siquiera pueden ser tratados injustamente; y esto es, precisamente, lo que el poder del Estado nunca puede decirle a ninguno de sus súbditos sin sobrepasar las competencias que le otorga la ley de la humanidad” (págs. 363-364).

Para este autor, las leyes positivas que violan el derecho de la humanidad son las leyes que reducen a los hombres a la condición de objetos materiales, o que ilegalizan su vida, con base en razones aleatorias o por fuera de su control o capacidad de decisión⁵⁴; ejemplos de ese tipo de violaciones, las encuentra, en las leyes que anulan el derecho de determinadas personas a realizar contratos legalmente vinculantes, o en leyes que priven de derechos o condenen a muerte a las personas por su credo religioso o su origen racial. Tales leyes negarían a las personas implicadas toda posibilidad de acciones legales para defender sus derechos. Para el autor, tal negación es particularmente monstruosa, puesto que lo que se niega es la posibilidad legal de la vida misma, “Su misma vida se ilegaliza porque los actos por los que podría legalizarse están fuera de su alcance. Es tan imposible para la voluntad de un hombre convencerse de aquello en lo que no cree, como lo es cambiar su origen racial” (Ebbinghaus, 2017, pág. 364). Tales personas estarían condenadas a muerte incondicionalmente, puesto que están privadas de todo poder para restringir la libertad de los demás de una manera que les permita vivir entre ellos. Bajo tales supuestos, ¿qué sentido puede tener el mantenimiento de ese orden jurídico? Consideramos que ninguno, pues lo que existe es la negación del derecho, y la imposición por la fuerza de los prejuicios de una mayoría.

⁵⁴ Con relación al límite a la coacción Estatal indica Ebbinghaus siguiendo a Kant “que no puede haber ningún uso de la violencia conforme al derecho contra los seres humanos, que, en las condiciones de su posibilidad, esté en contradicción con su posible libertad sin más” (Citado en Cubo Ugarte, 2017, pág. 341).

Así, a partir del derecho de la humanidad se sigue, según Ebbinghaus (2017), un derecho subjetivo de cada ser humano a la libertad y este derecho de la humanidad en su persona es, de acuerdo con Kant, su derecho originario, innato e irrenunciable. Sería una violación palpable de dicha ley que un hombre sometiera libremente su propia libertad a las órdenes arbitrarias de otro. “Cualquier libertad concedida o asumida contraria a dicha ley sería una libertad para someter la libertad de los otros a mi propio placer” (Ebbinghaus, 2017, pág. 358) y en ese sentido una ley tal no puede ser derecho, pues no es posible universalizar tal pretensión, al hacer que “sea imposible unir las voluntades de los hombres, en relación a su libertad externa, en una voluntad general de la humanidad” (pág. 358). En conclusión, aunque el Estado tiene la competencia legal de exigir obediencia a una orden, incluso cuando ésta se considere injusta, en un caso de inhumanidad⁵⁵ no puede exigir legítimamente la obediencia, en tanto que cualquier violación a la ley de humanidad, equivale a la posibilidad de la discordia entre los hombres, “Porque resulta evidente que la voluntad de un hombre no puede concordar con la voluntad de otro que se proponga mantener la libertad de interferir arbitrariamente en que haga lo que le plazca” (Ebbinghaus, 2017, pág. 358).

En efecto, en la metafísica de las costumbres, Kant (1793) señala que así como las plantas y los animales domésticos en cuanto a su abundancia, son obra del hombre y este puede emplearlos y consumirlos, podría ocurrírsele a un príncipe en un Estado que tiene el mismo derecho de emplear así a sus vasallos en la guerra en cuanto son obra suya. Pero esta razón de derecho, anota Kant “solo tiene valor respecto de los animales, los cuales pueden ser propiedad del hombre; pero de

⁵⁵ Por eso para Cubo Ugarte (2017), analizando las obras de Ebbinghaus y Kant: “En tanto que violaciones masivas del derecho de la humanidad, los dispositivos legales del nacionalsocialismo que violaron dicho derecho no tuvieron ni pudieron tener el carácter de ley, ya que contenían una imposibilidad jurídica (*eine gesetzliche Unmöglichkeit*) para sus destinatarios de modo que frente a ellos no existía el más mínimo deber de obediencia. Por medio de sus medidas criminales el régimen nacionalsocialista reinstauró un estado de naturaleza político incondicionalmente prohibido en la filosofía del derecho de Kant” (pág. 350).

ningún modo puede aplicarse el hombre mismo, sobre todo como ciudadano” (Kant I. , 1873, pág. 217).

Para Robert Alexy (2007), por su parte, en el concepto de “derecho perfecto” Kantiano, la tensión entre derecho positivo y derecho natural, habría sido resuelta, en cuanto que todo el derecho positivo concuerda con el derecho natural; citando a Kant anota “La libertad bajo leyes externas se logra en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es una perfecta y justa constitución civil” (pág. 392), perfección sería aquí la unión de la mayor libertad posible y la mayor seguridad posible, éste sería para Kant el ideal más elevado para la humanidad, pero también el de más difícil realización.

Para Alexy (2007) si la mayor libertad posible junto con la mayor seguridad posible, pueden estar incluidas en el concepto ideal de derecho, éste debe ser un concepto omnicomprensivo. Para este autor, un concepto omnicomprensivo es aquel que “abarca diversos principios contrapuestos y que como idea exige una realización óptima, donde la realización óptima ideal sería su perfecta realización” (pág. 392). No obstante, anota, corresponde a la naturaleza de las ideas, que sólo puedan realizarse en la realidad de forma aproximada, por lo que la conjunción entre libertad y seguridad, nunca se alcanzará totalmente.

El concepto fáctico de derecho, debe intentar acercarse a ese ideal (tesis de la corrección), aunque entre ambos bien puede existir un abismo insalvable. Para Alexy (2007) la grandeza del concepto de derecho Kantiano, radica en que no reduce el derecho, ni al derecho positivo, ni al natural. Así, al situar la seguridad jurídica y la justicia material, en la misma jerarquía “el sistema kantiano gana la posibilidad de ajustar la balanza de forma que en caso de una extrema injusticia, se le sustraiga a éste su carácter jurídico o validez jurídica” (pág. 393).

La posición anterior puede ser reforzada mediante una interpretación sistemática de la teoría Kantiana; Para Cortés Rodas (2005) “En la concepción Kantiana de la racionalidad práctica el derecho y la moral comparten elementos comunes, en la medida en que las leyes morales y jurídicas son leyes de la libertad” (pág. 215). En ese sentido, existiría un núcleo moral irrenunciable en el contenido del derecho, el cual consiste en la protección de las condiciones básicas de la racionalidad humana, establecidas en la forma de los derechos fundamentales o derechos morales, su reconocimiento representa la garantía de una noción mínima de justicia, sin la cual es imposible la construcción y el mantenimiento de un orden social (Cortés, 2005, pág. 229).

Sin moralidad, y sin respeto a la libertad, al derecho no le quedaría más que la mera coacción, no obstante Kant “a diferencia de Hobbes y Schopenhauer, no piensa que la mera amenaza de la espada y el castigo sea suficiente para obtener la disposición de los hombres al respeto a las leyes de libertad” (Cortés, 2005, pág. 226). En ese sentido, “la ley universal del derecho expresa un imperativo de libertad, excluyendo cualquier heteronomía de la voluntad”, ya que la mera heteronomía del arbitrio “no solo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad” (Braz, 2007, pág. 339). Esta conclusión nos permite apreciar la coherencia del sistema Kantiano donde la libertad sería limitada, no por leyes de coacción resultantes del arbitrio del soberano, sino por leyes deducidas de la razón normativa, absolutamente necesarias para que la asociación civil pueda existir (Braz, 2007, pág. 340).

Según Kant la ley es algo frente a lo que la voluntad se inclina, porque le inspira respeto. En ese sentido, se obedece a la ley práctica desde la libertad interna de la voluntad porque se le respeta. Para Castañeda (2005) sin ese respeto, la ley perdería su carácter vinculante, dejando de ser ley en general. Para este autor el principio de obediencia incondicionada al Estado, sólo debería tener

validez siempre que el poder supremo legisle de manera respetable: “únicamente la ley que puede infundir respeto debe obedecerse incondicionadamente, y en esto radicaría la condición de posibilidad de la sociedad civil” (Castañeda , 2005, pág. 270).

Para Weinrib (1992) en la visión Kantiana, lo que distingue a algunos deberes éticos, como el deber de la autoperfección, o de ayudar a otros, es su falta de contrapartida en el ámbito jurídico, no obstante anota, esos deberes éticos, no podrían realizarse ni ser concebidos sin el principio del derecho. Es decir, a pesar de que en un sentido lógico la ley pueda ser considerada conceptualmente anterior a la ética, esto no implica que la ley ocupe todo el espectro de la acción moral: únicamente establece un mínimo, pero también las condiciones morales máximas que pueden ser exigidas por medio de la coacción para la interacción entre seres racionales.

Otra posibilidad interpretativa, parecería indicar que el problema del establecimiento del derecho a la resistencia dentro de una constitución, haya sido analizado por Kant como un mero problema de lógica jurídica. Como lo señala Halldenius (2011), la resistencia nunca podrá ser parte de la doctrina del derecho, pero es una parte necesaria del lento progreso de la libertad en la sociedad civil. Es decir, la rebelión es una situación que al ser negación misma del derecho, no puede ser incluida dentro de éste, lo cual no quiere decir que, en efecto, las revoluciones no sean una herramienta para la salvaguarda de los derechos en situaciones en que su violación es sistemática y que por ejemplo, ésta pueda ser necesaria como salida a un estado de necesidad o de naturaleza en el que ya no existe el derecho.

En la argumentación Kantiana, si en un estado de necesidad ya no hay derecho en absoluto, tampoco podría hablarse de un “derecho” a la resistencia, en tanto no hay categorías jurídicas vigentes en ese estado (Castañeda , 2005). No obstante, subsiste la obligación moral de salir del

mismo y establecer una autoridad que siga y garantice los principios del derecho. Esta interpretación, sin duda, permitiría explicar mejor las manifestaciones de adhesión y entusiasmo de Kant en su época a la Revolución Francesa y a los grandes movimientos populares de su tiempo, como el levantamiento de Irlanda, y la rebelión de las colonias norteamericanas. Sobre este punto, anota González (2005, pág. 149), que cuando Kant se pronunció positivamente sobre los movimientos revolucionarios de su época, lo hacía desde el punto de vista del progreso general de la humanidad, lo que sería un juicio de naturaleza histórica. No obstante, al considerar la revolución jurídicamente, el problema que Kant afronta es otro esencialmente distinto, correspondiente al plano normativo, o del derecho, que es por definición la antítesis de la fuerza. Por eso, el mismo Kant afirma que si una revolución ha triunfado y se establece una constitución nueva, la injusticia de este principio y fin de esta constitución, “no puede dispensar a nadie de la obligación de someterse al nuevo orden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer a la autoridad soberana que está entonces en el poder” (Kant I. , 1873, pág. 181).

A pesar de que coincidimos con los argumentos anteriores, lo cierto es que no existe unanimidad entre los intérpretes de Kant. El argumento más fuerte de Kant en contra de la resistencia parece estar dirigido al mantenimiento de la paz y el orden social, pues si cualquier trasgresión de la ley por parte del soberano, puede legitimar la violencia en contra de éste, difícilmente podríamos pensarnos en un estado distinto al de naturaleza. Ahora bien, compartimos la idea de autores como Arthur Ripstein (2009) y Sharon Byrd (2010) de que un régimen basado en la esclavitud o el genocidio, o bajo un esquema de injusticia sistemática, no debe considerarse un estado jurídico sino justamente lo contrario, y el deber aquí es buscar la conformación del orden jurídico, basado en los principios racionales del derecho, aunque esto implique el uso de la fuerza.

Ileana Beade (2015) anota, que pese a los múltiples esfuerzos por intentar matizar la posición kantiana, Kant es explícito acerca de la necesidad de obedecer al poder instituido, incluso en caso de un poder autoritario o despótico, ya que para instaurar el orden jurídico es necesario un poder supremo irresistible “y hay que admitir que ello es así en toda constitución civil, puesto quien no tuviera fuerza bastante para proteger a los individuos unos contra otros no tendría tampoco derecho a mandarlos” (Kant I. , 2013, pág. 280), en la *Metafísica de las costumbres* Kant (1873) afirma:

La razón del deber, en que está el pueblo de soportar hasta el abuso del poder soberano declarado insoportable, consiste en que la sublevación contra el poder legislativo soberano debe siempre ser considerada como contraria a la ley, y aun como subversiva de toda constitución legal. (pág. 180)

Precisamente por lo anterior, es que autores como Chirstoph Horn (2017), consideran que el rechazo de Kant a un posible derecho de resistencia es el “punto débil más importante de su filosofía política” (pág. 96) y que el tratamiento aislado que Kant da al asunto de la propiedad, es una muestra de que éste autor no se interesa por cuestiones de derechos fundamentales o derechos humanos. De acuerdo con Horn (2017) si para Kant el problema hubiese sido la realización efectiva de los derechos humanos, habría en él una opción a la desobediencia civil, sin embargo, anota este autor, Kant “no prevé ningún derecho de resistencia de los ciudadanos contra el Estado al interior de este, ni tampoco la validez intraestatal de los derechos humanos” (Horn, 2017, pág. 84).

No compartimos la posición anterior, hasta este punto de la investigación, es claro el papel esencial de los derechos individuales y de la dignidad humana en el desarrollo y la justificación de todo el sistema político Kantiano. Una explicación alternativa a este rechazo, la ofrece Atkinson (1992) quien considera que “la condena absoluta de Kant a la rebelión, parece ir en una misma pieza con

su rigurosa oposición a la mentira, y su fracaso para incorporar a su teoría los conflictos entre deberes, o de permitir la posibilidad de excepciones a lo que en general son reglas morales racionales” (pág. 242). En esa línea, el rigorismo o formalismo Kantiano se expresaría en la pretensión de que las leyes y reglas morales, tengan los mismos rasgos de universalidad y necesidad de las leyes naturales, lo que en ciertos casos puede conducir a resultados absurdos. Para Atkinson (1992) a partir de su teoría ética, Kant se mueve entre extremos, lo que lo fuerza a escoger entre alternativas poco atractivas de suponer, o bien que la rebelión es en todo caso permitida, y en ese sentido obligatoria, o que nunca lo es.

Finalmente, y a partir de una interpretación sistemática de los textos Kantianos, compartimos la idea de que la posición de Kant frente a este aspecto, no expresa un olvido o desconocimiento de los derechos humanos fundamentales, sino por el contrario, la confianza en que a través del uso público de la razón, esto es, a través de la libertad de expresión, los hombres lograrán aproximarse gradualmente a una constitución republicana, sin necesidad de acudir a medios violentos (Beade, 2015), así sobre este punto señala Kant (2004) en su conocido texto “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?”, que mediante una revolución quizás se logre derrocar un despotismo personal, pero no establecer una auténtica reforma en el modo de pensar. Para Kant los prejuicios antiguos como nuevos, servirían de rienda para una enorme muchedumbre sin pensamiento alguno. Por el contrario afirma, para la ilustración sólo se requiere libertad “y, a decir verdad la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos”(pág. 89).

3.2 La obediencia frente a la censura.

Podemos preguntarnos entonces, qué sucedería si un Estado prohíbe la libertad de expresión y si ante este evento, podría ser legítima la resistencia. En el texto “teoría y práctica”, Kant caracteriza

a la libertad de expresión como un derecho al cual el hombre no puede renunciar jamás, y en varias de sus obras reivindica el derecho inalienable del súbdito a expresar públicamente su opinión, con relación a lo que considere injusto de las acciones del soberano (Beade, 2015). Kant (2016) escribe que la libertad de pluma es el único paladín o salvaguarda de los derechos del pueblo, siempre que sea ejercido dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, y que querer negar tal libertad a los súbditos, no sólo implicaría, como en Hobbes, arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al mandatario, sino también privar a éste de “toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo” (Kant I. , 2016, pág. 244).

Para autores como Hannah Arendt (2003), en la teoría Kantiana, el momento de la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión: “no rebelarse en una circunstancia semejante representa ser incapaz de responder al viejo argumento maquiaveliano en contra de la moralidad: si no se ofrece resistencia al mal, quienes lo ejercen actuarán como les parezca” (pág. 96). En similar sentido se pronuncia Serrano Gómez (2004, pág. 17) quien advierte que cuando la legalidad de un orden civil no reconoce la libertad de los ciudadanos a disentir, tal legalidad no expresa la voluntad unida del pueblo y por tanto, carece de legitimidad. Esa falta de legitimidad, anota éste autor, es uno de los principales factores que propician las sublevaciones violentas.

La posición de Arendt (2003), cobra sentido dentro del conjunto del sistema Kantiano, toda vez que sin el uso público de la razón, no existiría progreso posible para la humanidad. En la filosofía Kantiana, afirma Arendt (2003, pág. 97) nada tendría sentido sin la hipótesis de un progreso continuo del género humano y por eso, éste puede ser interrumpido pero jamás roto. Para Kant (2016) la intercomunicación es una “vocación natural de la humanidad” (pág. 246), en el momento en que un Estado prohíbe la expresión libre del pensamiento, atenta contra el pensar mismo, ya

que “el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar” (Kant citado en Colomer, 1994, pág. 593). Sobre este punto anota Arendt (2003) que en Kant, la facultad de pensar depende necesariamente de su uso público. Aunque en Kant la ilustración significa atreverse a pensar por sí mismo, “sin la prueba del examen libre y público, no es posible ni pensar ni formarse opiniones, ya que la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación” (Arendt, 2003, pág. 79). Así, aunque para la mayoría de filósofos de la historia, el pensamiento consista en un diálogo en silencio con uno mismo (*das Reden mit sich selbst*) y sea esencialmente una actividad solitaria, para Kant “a menos que, de una manera u otra, se pueda comunicar y someter al juicio de los demás, de forma oral o escrita, lo que se ha descubierto cuando se estaba solo, esta facultad ejercida en soledad desaparecerá” (Arendt, 2003, pág. 79). Prohibir la libre expresión del pensamiento, terminaría por despojarnos de la capacidad misma de pensar, y en consecuencia de uno de los rasgos más profundamente humanos, por eso la rebelión en tal supuesto podría verse justificada.

En la misma línea, se encuentra Reiss (1956), para quien Kant es de hecho, “El filósofo” de la revolución Americana y Francesa, al haber “afirmado la independencia del individuo frente a la autoridad, y haber puesto el problema de la libertad humana en el centro de su filosofía” (pág. 179). No obstante, también lo considera culpable de una “curiosa discrepancia”, toda vez que como ya hemos anotado, sus principios políticos excluyen cualquier derecho a la rebelión. Para Reiss (1956) la insistencia Kantiana en la obediencia a la ley, muchas veces oscurece el verdadero trasfondo liberal de su pensamiento político. Para el autor la explicación de tal insistencia, puede ser encontrada en la filosofía de la historia de Kant, la cual es vista como el progreso continuo de la razón y la ilustración de la humanidad en su conjunto, situación que se ve reflejada en un incremento de la legalidad o el cumplimiento de la ley. Dado que el progreso moral no pueda ser

verificado ni comprobado, el respeto al Derecho será reflejo del respeto mutuo de la dignidad humana. Para Kant, como anotamos antes, la obediencia, acompañada del uso público de la razón son los primeros pasos de ese largo camino.

Dada la importancia de la libertad de expresión, Reiss (1956) considera que la supresión totalitaria de la libertad pública, aunque solo sea para un individuo, es un bloqueo tan serio para el progreso humano, que es el único caso claro, de acuerdo con los principios kantianos de la política, donde el individuo puede establecerse como un juez contra el gobierno y actuar con base en su propio juicio, y se le permite, "no solo desobedecer pasivamente al no llevar a cabo los decretos del gobierno, sino también desobedecer activamente al tratar de derrocar al gobierno " (Reiss, 1956, págs. 190-191), para Reiss (1956) aquí se encuentra la piedra de toque para saber si una rebelión es legítima o no, pues la supresión de la libertad de expresión es siguiendo a Kant, un retroceso del propósito de la creación para con la humanidad.

Nicholson (1992) coincide con esta interpretación y señala que Kant no consagra la posibilidad de que los ciudadanos actúen activamente en la defensa de la libertad de expresión, pues para Kant cualquier supresión del debate público, no podría ser más que temporal, y los esfuerzos de la humanidad por llevar a cabo una constitución republicana y finalmente la paz mundial, no podrían ser por completo frustrados sino únicamente aplazados. Aquí podríamos considerar que el mismo Kant sufrió la censura, a pesar de esto, intentó adaptarse a las políticas editoriales de su época, a la espera de tiempos más benignos para la libertad de expresión. Por su parte, los límites al uso público de la razón, como por ejemplo, por parte de los funcionarios del Estado, demuestra que Kant admite ciertos límites al ejercicio de esta facultad, sobre todo, bajo el entendido de que la misma no debe poner en riesgo el orden jurídico, pues solo dentro de éste puede ser garantizada.

En ese orden de ideas, un aspecto muy criticado en la teoría Kantiana, es la limitación del uso público de la razón a ciertos funcionarios que al ser parte de la maquinaria del Estado, deben prestar obediencia a las órdenes de los superiores, y únicamente pueden hacer un uso privado de la razón, al momento de criticar las mismas. Kant entiende por uso privado “al que le cabe hacer de la propia razón en una determinada función o puesto civil” (Kant I. , 2004, pág. 90). Así, para Kant (2004) en algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad, se hace necesario “cierto automatismo” (pág. 90), de acuerdo con el cual ciertos individuos de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacía fines públicos. Agrega que en tal supuesto “no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer” (Kant I. , 2004, pág. 90).

Más adelante Kant anota que resultaría muy pernicioso que un oficial a quienes sus superiores le hayan ordenado algo, pretendiese cuestionar en voz alta y durante el servicio, la conveniencia o la utilidad de tal orden; por el contrario, este *tiene que obedecer* (Kant I. , 2004, pág. 90). Aunque en justicia “no se le puede prohibir que, como experto, haga observaciones acerca de los defectos del servicio militar y los presente ante su público para ser enjuiciados” (Kant I. , 2004, pág. 91). Sobre este aspecto, Kant parece ser consecuente con su doctrina general, las observaciones no deberían realizarse al momento del servicio, pues podrían entorpecerlo; sin embargo, en tanto que experto en determinada materia, se debe tener la posibilidad de exponer “las mejores razones” al foro público, no como un ataque directo a la autoridad, sino como mecanismo para corregir y mejorar en pro del Estado mismo.

Por otra parte, Kant es explícito que en lo que concierne a la razón, debe darse a los académicos y particularmente a la facultad de filosofía la mayor libertad posible, incluso para hacer críticas públicas frente a las leyes y políticas del gobierno que puedan estar generando injusticias o efectos

perniciosos, sin que por esto sea preferible que los filósofos gobiernen, pero éstos deben asumir un papel activo, al ser una suerte de conciencia pública guiada por los principios de la razón:

Ahora bien, a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente, (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan solo a la legislación de la razón y no a la del gobierno. (Kant I. , 2003b, pág. 76)

Para Kersting (1992) a pesar de todo el radicalismo de la razón legal expuesta por Kant, bajo condiciones históricas de conflicto, el filósofo de Königsberg da preferencia al orden sobre la justicia y a la autoridad del Estado sobre la autoridad de los derechos humanos y civiles. Para Kersting (1992) de acuerdo con Kant, la lucha por la ley “correcta” sólo puede librarse argumentativamente, pero incluso si las reformas no llegan y se aplazan, si el soberano se niega a prestar atención a los argumentos del filósofo sobre la ley racional y mantiene su forma injusta y despótica de gobierno, suprimiendo todas las críticas, persiguiendo a los críticos e ignorando los derechos humanos y civiles, “los sujetos no tienen derecho a la resistencia y permanecen obligados a la obediencia política absoluta (...) En los ojos de Kant, la resistencia y la revolución son regresivas; lanzan la evolución de la ley y la justicia al punto cero político (pág. 162).

A pesar de la complejidad del asunto, es claro que para Kant la libertad de expresión juega un papel fundamental en la defensa de los derechos fundamentales, y que para un gobernante es sumamente contraproducente limitar o anular esta libertad, i) porque pone en riesgo la legitimidad de su gobierno, ii) porque se priva de información valiosa que puede obtener de los ciudadanos y

iii) porque da lugar al surgimiento de sociedades secretas ya que la intercomunicación como vocación natural de la humanidad, no puede ser suprimida.

En esa línea anota Nicholson (1992) que incluso si un gobierno permite el debate público, con la única finalidad de mantener su poder, de ésta libertad expresión, se derivaría cierto progreso en el pensamiento, el cual podría penetrar en el gobierno, por medio de la educación de los nuevos gobernantes, quienes promoverían las reformas necesarias. Aunque Nicholson (1992) admite que ésta es una posición bastante optimista, parece la más consistente con la idea Kantiana de que el progreso sea alcanzado por las vías de la razón, para que pueda ser mantenido en el tiempo, y no implique el sacrificio de otros derechos.

3.3 ¿Es toda desobediencia resistencia? Posibilidad de la objeción de conciencia en la teoría Kantiana.

Tal como quedó establecido en el apartado anterior, la obediencia al derecho es para Kant una obligación moral, en tanto el orden jurídico posibilita el máximo de libertad en la convivencia. La obediencia al derecho no implica una contradicción con la autonomía personal, en tanto es la voluntad unida la que ha decidido las leyes generales de asociación. Para Kant (2016) no es indispensable la participación directa del pueblo, pero que sí que sea al menos posible para éste, dar un consentimiento racional a esas leyes; así señala Hoffman (2015) “la ley que me obliga a respetar la propiedad de mi vecino, no es una restricción externa, sino una que se origina dentro de mi propia voluntad” (pág. 240). O como lo anota Willaschek (2017) “puesto que los principios universalmente vinculantes, no nos están dados por un poder exterior, sino que son constitutivos de lo que es ser un agente libre y racional, ellos pueden ser considerados como autolegisados, o como expresión de nuestra autonomía racional” (pág. 125).

En ese sentido, tal como lo advierte Adela Cortina (2005), una contradicción entre el derecho y la moral, se presenta en la teoría Kantiana como una imposibilidad conceptual, ya que el derecho está “al servicio de la realización personal en cuanto se defiende la libertad externa” (Citada en Blandón Ramírez, 2013 , pág. 49). En esa línea, sólo pueden legitimarse las leyes que se fundamenten en los principios racionales del derecho: la libertad, la igualdad y la independencia. Inicialmente, el legislador es el llamado a interpretar tales principios y a rechazar las disposiciones injustas que sean presentadas por el ejecutivo: para Kant el derecho de resistir del pueblo debe ser conducido a través de sus legisladores (Hoffman, 2015). Esta llamada “resistencia pasiva” es la única explícitamente admitida por Kant. Si a pesar de todo, el legislador aprobase leyes injustas, los ciudadanos continúan en la obligación de obedecer, aunque conservarían el derecho de criticar abiertamente tales leyes mediante el uso público de la razón.

Como señalamos antes, para Kant cualquier otra forma de resistencia, implicaría una contradicción con la supremacía de la ley. Es por ello que podemos calificar el rechazo de Kant a cualquier tipo de resistencia a la autoridad como categórico, incluso en caso de tiranía, pues la resistencia llevaría a la destrucción del orden jurídico, el cual, aunque tenga ciertos defectos, es el único en el cual es posible la libertad. Un cambio de régimen mediante la violencia, difícilmente culminaría en una situación más beneficiosa para el pueblo, ya que lo que se requiere es un cambio en la mentalidad, es decir, la ilustración del pueblo, la cual consiste en la “instrucción pública del mismo acerca de sus deberes y derechos con respecto al Estado al que pertenece” (Kant I. , 2003b, pág. 165).

Lo anterior, no significa que en la teoría Kantiana el Estado no tenga límites; por el contrario, la actividad Estatal debe orientarse hacia la efectividad de los derechos y la garantía de un máximo de libertad para los individuos. Por eso, Kant (2016) es explícito al rechazar cualquier forma de intromisión o control del poder público en las convicciones de los ciudadanos. La ilegitimidad de

cualquier intento de reglamentación jurídica de las conciencias, estaba ya implícita en la deducción de su concepto de Derecho; de la división entre derecho y moral, se concluye la salvaguarda del ámbito privado del individuo. En la medida en que al derecho corresponden únicamente, las relaciones externas reciprocas del arbitrio, éste interviene sólo cuando una conducta puede afectar las libertades ajenas⁵⁶. Como lo anota Ripstein (2009) a Kant en su teoría jurídica “no le importa la manera en la cual debieran interactuar las personas en tanto asunto ético, sino la forma en que pueden ser forzadas a interactuar en tanto asunto de derecho” (Citado en Willaschek, 2017, pág. 101).

En este apartado final, abordaremos la pregunta de qué sucede si el Estado coacciona a un individuo a hacer algo que éste considera inmoral. Siguiendo a Hill (2000), si partimos de la postura absoluta de Kant en contra de la revolución, pareciera natural pensar que para este autor la obediencia a la ley es, en todos los casos, un deber moral incondicional y anota que el hecho de que Kant escasamente mencione posibles excepciones al deber jurídico, sin duda contribuye a esta impresión. No obstante para Hill (2000), la objeción a obedecer leyes extremadamente injustas, sería moralmente correcta de acuerdo con la teoría Kantiana.

Hill (2000), explica que en principio, obedecer leyes injustas, como por ejemplo las que establecen impuestos opresivos, toques de queda o restricciones innecesarias, censuras en las publicaciones, es algo que claramente no es incorrecto en sí mismo. Por lo tanto, en esos casos, la obediencia sería moralmente obligatoria, ya que al pagar un impuesto, aunque lo considere injusto, tal acción no es de por sí inmoral. Lógicamente, los súbditos tendrían la posibilidad de hacer uso público de la razón, para criticar esas leyes injustas en busca de lograr su modificación, pero la obediencia a

⁵⁶ El derecho, a la manera de los semáforos que regulan el tránsito, aparece únicamente donde hay cruces de libertades, en donde no exista, debe permitirse la mayor libertad del individuo a quien debe considerarse como el mejor administrador de sus propios intereses.

las mismas sería obligatoria. Para Hill (2000) suponer que nos está moralmente permitido violar cualquier ley que personalmente juzgamos injusta, es una premisa que va claramente en contra de los argumentos de Kant sobre el respeto a la autoridad soberana y resquebrajaría la superioridad del mismo⁵⁷. No obstante, Hill (2002) da cuenta de cómo a lo largo de la obra kantiana, pueden encontrarse fragmentos que sugieren que Kant establece la posibilidad de abstenerse de atender al deber jurídico, cuando este contradiga claramente un precepto moral. Así, por ejemplo, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant (2007) afirma:

La tesis “hay que obedecer a Dios más que a los hombres”, significa sólo que si estos ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está autorizados a obedecerles y no es deber hacerlo. (pág. 124)

Por su parte, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant (1773) señala y “es un imperativo categórico: obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)” (pág. 246). Así para Hill (2002), en la teoría Kantiana existiría una prohibición absoluta frente a la resistencia activa, esto es la revolución. No obstante, sería posible una resistencia pasiva, lo que significa que al individuo le estaría permitido desobedecer en caso de que fuese mandado a realizar algo directamente opuesto a la ley moral (Blandón, 2013).

Sobre este mismo asunto, señala Nicholson (1976) analizando la prohibición de resistencia al soberano, que ésta, así como la prohibición absoluta de mentir, son puntos bastante controversiales de la teoría Kantiana, y su rechazo a hacer concesiones en estos temas, parece categórico; no obstante Nicholson (1976) se pregunta: “¿Es toda desobediencia resistencia? (...) ¿Deja espacio

⁵⁷ Como lo habíamos mencionado antes, para Kant, resistir una ley equivale a resistir las leyes en general, pues como lo señala Pinkard (1999), al hacerlo “autorizamos a otros a hacer lo mismo según sus propios criterios, es decir, a desobedecer las leyes que consideren injustas [...]. En tales condiciones, el imperio de la ley no puede ser preservado” (Citado en Beade, 2015, págs. 182-183).

(Kant) para la desobediencia del hombre que guiado por su conciencia, no busca desafiar al soberano pero que se niega a cumplir con su ley?” (pág. 218).

Para Nicholson (1976), la respuesta es afirmativa y no toda desobediencia debería contar como resistencia. De acuerdo con su interpretación, Kant concibe ciertos casos de desobediencia legítima, en los cuales la persona que sigue la ley moral, no cuestiona la autoridad del soberano, sino que simplemente se niega a hacer algo que le parece incorrecto. Nicholson (1976) aclara que muy pocos casos entrarían en la categoría de “desobediencia legítima”, en tanto sus condiciones serían estrictas. Al igual que Hill (2000), Nicholson (1976) comparte la idea de que en Kant la desobediencia sería solo permitida cuando “la obediencia implique actuar injustamente y no simplemente cuando la ley es injusta” (Nicholson , 1976, pág. 219). Así, pone como ejemplo, que uno no debe calumniar a una persona inocente, aunque el príncipe lo ordene bajo pena de muerte; pero, por otra parte, una ley que aumente los impuestos de manera inequitativa, es injusta, pero Kant no da muestra alguna de que uno debería negarse a pagarlos (Nicholson , 1976, pág. 219).

De acuerdo con Hill (2000), una interpretación distinta, llevaría a la teoría Kantiana a los mismos presupuestos que el absolutismo de Hobbes, de acuerdo con el cual, ninguna injusticia puede imputarse al soberano⁵⁸. Por el contrario, Kant reconoce que el soberano es falible, que no es un ser divino y por tanto puede errar. Así, tanto el soberano como los súbditos, están obligados a observar los principios universales del derecho, fundados en la razón pura práctica. Todo el mundo tiene derechos universales a la libertad y la igualdad, que deben ser respetados en todo sistema legal, e incluso en la anarquía o el estado de naturaleza, existe el deber de crear un sistema legal,

⁵⁸ En esa línea exclama Hobbes (2000) en De Cive: “¡Cuántas rebeliones ha causado esa opinión que enseña que es a los individuos particulares a quienes corresponde determinar si los mandatos de un rey son justos o injustos y que antes de obedecer pueden y deben ser sometidos a debate!” (pág. 41).

para poder garantizar tales derechos. Plantear que Kant válida la obediencia a cualquier orden, con tal de que tenga respaldo en la legalidad que le otorga haber sido sancionada por el Estado, implica una desconexión tal de su teoría política, con su teoría moral, al punto que terminaría desdibujando ésta última.

Kant reconoce que el Estado, al estar conformado por seres humanos, puede equivocarse; si bien, intentar deponer a la autoridad establecida, es siempre incorrecto, no lo es la desobediencia en los casos ya anotados. Incluso para Hill (2002) la resistencia pasiva a obedecer ciertas las leyes del Estado cuando requieran que hagamos algo “intrínsecamente inmoral” además de ser una conducta justificada, sería moralmente obligatoria. En ese orden de ideas agrega Hill (2002) que la labor de los ciudadanos para Kant es la de fomentar las reformas que sean necesarias para el mejoramiento continuo del Estado, no sólo a través de la crítica pública de las leyes o políticas injustas, sino también mediante la resistencia pasiva a aquellas medidas que conlleven a actuaciones intrínsecamente inmorales; esto lógicamente, dentro del marco de la prohibición general de deponer por la fuerza a la autoridad legítima. Hill (2002) anota que esta será la línea argumentativa que seguirá posteriormente Rawls (2006), al afirmar que en los sistemas legales siempre existirán imperfecciones, pero el derecho requiere de nuestra obediencia a leyes injustas en sistemas legales más o menos justos, salvo en ciertas condiciones, donde sería legítima la desobediencia.

En el mismo sentido se pronuncia Beade (2015), quien reconoce la posibilidad que dentro de la teoría Kantiana fuesen aceptados, ciertos actos de resistencias que confrontasen, “no a los poderes estatales en general, sino a alguna ley en particular o a algún decreto gubernamental específico – en razón de su presunto carácter injusto–, no implicarían un verdadero riesgo para la continuidad del orden legal vigente” (pág. 182). Concluyendo que para Kant: “No puede exigirse a un individuo

obedecer una norma que resulte evidentemente contraria a lo prescrito por la ley moral” (Beade, 2015, pág. 195).

Ahora bien -y aquí reside la particularidad de la posibilidad de la objeción de conciencia en la teoría de Kant-, tal desobediencia debe fundamentarse en los principios prácticos derivados de la razón, lo que quiere decir siguiendo a O’Neill (1997) en que se rechaza como arbitrario, cualquier principio que no pudiese ser adoptado por todos. Alegar ser objetor de conciencia, no implica desobedecer por razones meramente subjetivas, pues como lo señala Leslie Mulholland (1990), el derecho a hacer lo que dicta la conciencia, permitiría a todos hacer lo que dicte su conciencia, en todos los asuntos, incluso en cuestiones sobre conflictos sobre derechos, “De hecho, permitiría la coerción del Estado, cada vez que la conciencia dictara que esto es lo correcto de hacer. Pero un derecho tal, volvería imposible cualquier condición civil” (Citado en Hoffman , 2015, pág. 242), Por el contrario, para Kant el principio supremo de la moralidad, es el principio de la razón (O’Neill , 1997) y sólo haciendo uso de ésta, se podría fundamentar una objeción a obedecer.

Mullholland (1990) hace énfasis en que permitir de manera ilimitada tal prerrogativa, haría inviable el Estado civil, pues, similar al estado de naturaleza, cada uno podría guiarse por su criterio particular de justicia, incluso a pesar de que esté equivocado. Es más, los mismos funcionarios públicos, podrían anteponer sus concepciones sobre lo bueno o el dictado de sus conciencias a lo que establecen las prescripciones legales públicas, lo cual volvería cualquier Estado ingobernable. Para Waldron (1996) aquél que se propone desobedecer o resistir, lo que enuncia es que es mejor regresar a una situación en la que cada persona actúa de acuerdo con su concepción particular sobre la justicia. En el mismo sentido, anota Kennett (2016), que basar la objeción de conciencia únicamente en “la firme convicción” presenta muchos inconvenientes, advirtiendo que muchos actos malvados se han realizado con una firme creencia en su rectitud, “si consideramos la

esclavitud, el apartheid, el genocidio y la Inquisición. Al menos algunos de los perpetradores actuaban con la conciencia tranquila” (pág. 71).

Por el contrario, las objeciones a obedecer, posibles para Kant, podrían hacerse únicamente sobre la base de los principios racionales a priori, los cuales valen incondicionalmente. Así, podría decidir desobedecer una ley, sólo porque ésta me obliga a realizar una acción abiertamente contraria a un principio universal, esto es, si su máxima no logra conciliarse con la libertad de todos según una ley general. En esa línea, debemos aclarar que el papel de la conciencia en Kant, difiere del que comúnmente hoy le es atribuido. Para Kant, el juicio moral inicia en el dictado de la conciencia, pero no se reduce a éste y requiere de un procedimiento racional, que mediante el uso del imperativo categórico nos permita concluir si nuestro actuar es moral o no. Por eso, Kant (2007) afirma “Si una acción es en general justa o injusta, sobre eso juzga el entendimiento, no la conciencia moral” (pág. 224). Es decir, la conciencia moral es “el juicio moral que se juzga a sí mismo” (Kant I. , 2007, pág. 224). Para Kant (2007):

La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, puesto que esto lo hace la razón en tanto que es subjetiva-práctica. Sino que aquí la razón se juzga a sí misma, a saber: juzga si efectivamente ha tomado a su cargo aquel enjuiciamiento de las acciones con toda cautela (en cuanto a si son justas o injustas), y pone al hombre por testigo, en contra o a favor de sí mismo, de que esto ha sucedido o no ha sucedido. (pág. 224)

Es decir, la conciencia actúa como un tribunal, en el que la persona se juzga a sí misma, para determinar si ha realizado correctamente el procedimiento de universalización, y si su máxima es compatible con la consideración de todos los seres racionales como fines en sí. Ante la duda de si una acción es justa o no, Kant afirma que es mejor abstenerse de actuar: “Es un principio moral

que no necesita demostración el siguiente: no se debe osar nada con peligro de que sea injusto (*quod dubitas ne feceris!*)” (Kant I. , 2007, pág. 224). Según Kant, este tipo de validez incondicional solo puede estar basada en la razón práctica pura, es decir nuestra capacidad de actuar conforme a principios prácticos universalmente vinculantes.

Así, a diferencia del discurso tradicional, la conciencia para Kant no es la que juzga o distingue lo bueno de lo malo, si no, aquella instancia que reconoce la necesidad de nuestra conducta de adecuarse a ciertos estándares morales, los cuales se encuentran independientemente en la razón. Para Kant, la conciencia nunca sería suficiente por sí sola para garantizar un actuar moral, pues de ella no es posible extraer conocimiento, siempre es necesario el razonamiento, o la pregunta de si la máxima de nuestra acción puede ser universalizable y si ésta es compatible con el reconocimiento del valor supremo de la autonomía de cada individuo. En ese contexto, como lo afirma Byrd (2010) “la conciencia no denota un fenómeno psicológico, si no la razón práctica confrontando al ser humano con su deber” (pág. 284).

Para Cortina (2013), en la “analítica de la obligatoriedad kantiana” los deberes morales tienen que cumplirse con la misma fuerza que si fueran mandatos divinos, pero su fuerza normativa procede de ser los mandatos de la propia razón; la conciencia moral se asimilaría a un tribunal interno del hombre, “(...) en el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí” (pág. 260). Sin embargo, la ley procede de la razón moralmente legisladora, y es la que exige actuar con escrupulosidad ante la conciencia.

Es por lo anterior, que la objeción de conciencia, basada en motivos religiosos no encontrará cabida en el sistema Kantiano, en tanto la misma religión debería pasar antes por el tamiz de la razón. En “La religión dentro de los límites de la mera razón”, Kant analiza ampliamente este asunto,

concluyendo que si los mandatos de jueces o legisladores entran en conflicto con deberes que la razón prescribe incondicionadamente, “la autoridad de aquellos ha de ceder a la de éstos” (Kant I. , 2007, pág. 187). Por el contrario, si se alega la autoridad de Dios, invocando los mandamientos estatutarios de una determinada iglesia, aquel principio “podría fácilmente hacerse grito de guerra, muy oído de clérigos hipócritas y ávidos de poder para la insurrección contra la autoridad civil” (Kant I. , 2007, pág. 187).

Cuando las órdenes de la autoridad civil sean deberes evidentes y lícitos, es decir, universales en tanto acordes con la razón, no se deben desconocer en virtud de mandamientos que sólo pueden ser concebibles mediante revelación divina, pues siempre será sumamente incierto si tal deber fue efectivamente ordenado por Dios. Esto lo ejemplifica Kant, con la historia del sacrificio que Abraham debía llevar a cabo, degollando a su único hijo con base en un mandato divino, frente a la cual afirma:

Abraham tenía que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese (visiblemente del cielo) “que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo”. (Kant I. , 2003b, pág. 132)

Para Kant, el sacrificio del hijo al ir en contra de todas las leyes racionales y naturales, no podía ser una orden proveniente de la divinidad⁵⁹, pues así lo dictamina el supremo tribunal de la propia conciencia ética, la cual no es una mera conciencia subjetiva, sino que ésta reconoce que tal conducta (matar a otro) al no poder ser universalizable, no puede ser moral. Otro ejemplo que menciona Kant (2007) es el caso del inquisidor, quien firmemente apegado “a la exclusividad de

⁵⁹ Como lo anota Martínez (2007) en el estudio introductorio a la religión dentro de los límites de la mera razón, “Pues razón es también Dios, e incluso razón suprema” (pág. 16).

su fe estatutaria” (pág. 225), tiene que juzgar a un presunto hereje acusado de incredulidad, que por lo demás es un buen ciudadano. Kant se pregunta, en el caso de que decida condenarlo a muerte, si éste ha juzgado con arreglo a su conciencia o si se puede más bien culparlo de falta de conciencia, ya que nunca podría estar totalmente seguro de que no obró de un modo injusto.

Así, Kant (2007, págs. 224-225) señala que quitar la vida a un hombre, por causa de su creencia religiosa, es algo claramente injusto, a no ser que una voluntad divina se haya revelado de modo extraordinario y lo haya decretado de otra manera. No obstante, la manifestación de tal voluntad se basa en documentos históricos, y su revelación se ha transmitido a través de otros hombres, quienes a su vez han interpretado esos textos. Entonces, como en el caso de Abraham, no se puede estar completamente seguro de esa revelación: cabe la posibilidad del error. Es falta de conciencia moral, quien actúa a pesar de esto, pues con su conducta corre el peligro de violar un deber humano cierto en sí, sobre el que no cabe duda: el respeto a la vida y la libertad de los otros.

En este punto Kant es sumamente claro, los deberes “estatutarios” de una religión no pueden ir en contra de los deberes civiles y nuestras obligaciones “claras y expresas” como ciudadanos. Los reproches que se hagan a la legislación civil deben tener una base fundada en la razón, es decir, criterios públicos y universales. De lo contrario, no podríamos llegar a ningún tipo de acuerdos que garanticen la convivencia, pues se llegaría al absurdo de que las intromisiones a la libertad y a los derechos, quedarían justificadas por motivos subjetivos, que en ningún caso, podrían ser recíprocos, lo que atenta contra el único derecho que Kant considera innato: la libertad entendida como “independencia del arbitrio compulsivo de otra persona” (Kant I. , 2005b, pág. 55).

Por otra parte, con relación a las sagradas escrituras, Kant aboga por que se interpreten de acuerdo con la razón⁶⁰. Como consecuencia, sugiere que aquello que de manera literal vaya en contra de un principio racional, sea interpretado de tal forma que se adecue a éste, aunque incluso vaya en contra de su sentido textual. Para Kant (2003b) la religión es un asunto de la razón pura, y por tanto “El Dios que habla a través de nuestra propia razón (práctico-moral) es un intérprete infalible de esa palabra suya, que resulta universalmente comprensible, y en modo alguno cabe ningún otro intérprete fidedigno de su palabra (cuál sería el testimonio histórico)” (pág. 137). Para Kant (2007) “una Religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella” (pág. 29). Interpretadas de esta forma, no debería existir incompatibilidad entre la razón y los principios morales que se encuentran en las Escrituras, sino también armonía, “de modo que quien sigue una no dejará de coincidir con la otra” (Kant I. , 2007, pág. 32) si no ocurriese así se tendrían dos religiones en una persona, lo cual sería absurdo, y en caso de que fuese una religión y un culto, este último, al no ser un fin en sí mismo, debe dejar lugar al elemento moral puro, esto es la religión racional (Kant I. , 2007, pág. 32)

⁶⁰ Ante la objeción que la Biblia ha de ser interpretada en sí misma y no mediante la razón, ya que la propia fuente de su conocimiento tiene lugar al margen de la razón, Kant (2003b) responde: “Justamente porque nos encontramos ante un libro considerado como revelación divina, éste no ha de ser interpretado conforme a meros principios historicistas (que vienen a concordar consigo mismos) de índole teórica, sino conforme a preceptos prácticos de la razón; pues la naturaleza divina de la revelación nunca podrá explicarse mediante signos aportados por la experiencia. Su carácter (al menos como *conditio sine qua nom*) estriba en la concordancia con aquello que la razón declara conveniente para Dios (pág. 106).

Es más, incluso para Kant, la moral no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma, para Kant (2007) “lo que no procede del mismo hombre y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad” (pág. 21). Para Kant (2007) la religión no conduce necesariamente a la moral, pero la Moral “conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre (pág. 24).

De lo visto, concluimos que para Kant no hay lugar a hacer excepciones en el cumplimiento de las leyes civiles, invocando ciertos deberes religiosos. Tal idea se refuerza, si consideramos que para este autor la religión no consiste en la creencia u observancia de ciertos dogmas, sino que es ante todo es una fe en la virtud⁶¹: “lo teórico de la creencia eclesial, no puede interesarnos moralmente si no opera en orden al cumplimiento de todos los deberes humanos como mandamientos divinos (que constituye lo esencial de toda religión)” (Kant I. , 2007, pág. 137), es decir “ el fin último o el bien supremo, solo puede ser esperado, consista en lo que quiera, en cuanto ante todo hacemos por nuestro propio esfuerzo moral, el bien que está a nuestro alcance” (Martínez, 2007, pág. 15)⁶². Para Kant (2007) “aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Lo uno o lo otro, ha de ser un efecto de su libre albedrío. Pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo moralmente” (pág. 66).

Ahora bien, para Kant dentro de un Estado es posible e incluso deseable la conformación de comunidades éticas, que se guíen por una idea superior de virtud. Estas comunidades deben tener en la base la voluntad libre de los asociados, no obstante, su existencia presupone y necesita la de la comunidad política. Kant anota que el poder político debe abstenerse de inmiscuirse en sus asuntos internos, con la condición de que “nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto

⁶¹ Frente a esto Kant (2007) anota “(...) ha de inculcarse cuidadosamente y reiteradamente que la verdadera Religión, no ha de ser puesta en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello, lo cual nunca puede ser algo distinto que aquello que tiene por sí mismo un valor incondicionado indudable” (pág. 164).

⁶² Así señala Kant (2007) “Resuena sin disminución en nuestra alma, el mandamiento: debemos hacernos hombres mejores; consecuentemente, tenemos también que poder hacerlo, incluso si lo que nosotros podemos hacer debiese ser por sí solo insuficiente y mediante ello debiésemos solamente hacernos susceptibles de una asistencia superior para nosotros inescrutable” (pág. 67).

con el deber de sus miembros como ciudadanos del Estado; aunque si la ligazón ética es de índole genuina, en ningún modo hay que preocuparse de esto último (Kant I. , 2007, pág. 121). Con esto, Kant quiere mostrar que los deberes de la virtud, o deberes éticos, no se contradicen con los deberes jurídicos, sino que incluyen un espectro más amplio de deberes, como los deberes hacia uno mismo y de ayuda a otros, por citar algunos ejemplos. Herrera (2013, págs. 93-94) explica la relación entre moral y derecho, como una relación que va de lo general a lo particular, y que por tanto nuevamente no implica contradicción entre estos ordenes normativos. Mientras que el objeto de la moralidad es cualquier acción que un agente moral deba decidir, el objeto de las obligaciones jurídicas y políticas son las acciones que afectan las libertades de los demás, y las instituciones políticas que a través de las leyes regulan las relaciones entre ciudadanos.

La diferencia más relevante para Kant, tiene que ver con la forma en que se cumplen estas obligaciones. Una persona verdaderamente ética cumplirá sus deberes jurídicos por mor del mero deber, mientras que otra que no lo sea, lo hará por el temor a la sanción o el interés de lucro. Lo importante aquí y lo que garantiza el derecho, es que esta persona en la búsqueda de sus fines personales no trasgreda la esfera de libertad y los derechos de los otros. Para Kant, entre un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*), es decir, que cumple las leyes, y uno moralmente bueno (*moraliter bonus*), no hay mayor diferencia que el hecho de que del primero se puede decir “que sigue la ley según la letra (esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena); del segundo, en cambio, que observa la ley según el espíritu (el espíritu de la ley moral consiste en que ella sola sea suficiente como motivo impulsor)” (Kant I. , 2007, pág. 48).

En conclusión, de acuerdo con Kant cada persona cuenta con una conciencia moral, y aunque si bien tal instancia, no tiene un reconocimiento legal, siguiendo a Castañeda (2005) no puede negarse ni su existencia, ni su competencia moral. Por lo que si un Estado es injusto, cualquier

conciencia moral podría verificar que en efecto, tal Estado no está tratando a las personas como fines en sí mismo y con respeto a sus derechos fundamentales, por eso siempre es válida la crítica pública. Por su parte, si una persona es obligada en contra de su conciencia moral a actuar en contra de principios morales universales, se destruye la condición de posibilidad de la persona moral misma. Para Castañeda (2005) bajo un Estado que anula la personalidad moral de sus súbditos, deja de tener sentido hablar de derechos en absoluto, pues éstos presuponen el reconocimiento mínimo del individuo como persona moral en general. Por eso ante tal situación la desobediencia sería moralmente correcta, pues de lo contrario implicaría una suerte de “suicidio moral” (Castañeda , 2005, pág. 270), un atentado contra la persona y la humanidad en general.

3.4 Consecuencias derivadas de la desobediencia

En el apartado anterior, concluimos que para Kant cuando un precepto jurídico conlleve a desconocer un claro deber moral y a actuar de manera injusta, existe una prerrogativa moral para desobedecer la norma. La interpretación anterior, se basa en algunos apartados textuales de la obra Kantiana, que nos permiten armonizar su teoría moral con su teoría jurídica. Pasaremos entonces a analizar las consecuencias que se desprenden de esta conducta. Para Hoffman (2015), ciertos tipos de leyes que se apartaran de los principios racionales del derecho, por ejemplo, una ley que estableciera la esclavitud, no podrían ser consideradas propiamente derecho, por lo que la obediencia a las mismas no sería moralmente obligatoria para los ciudadanos.

No obstante, Hoffman (2015) anota que en la teoría de Kant tal prerrogativa moral, no logra traducirse en un derecho a desobedecer, teniendo en cuenta que para Kant el concepto estricto de derecho, implica que alguien tenga un deber recíproco de actuar o de abstenerse de hacerlo para satisfacer la pretensión. En el caso de la desobediencia, pensar que el Estado tendría el deber de

abstenerse de imponer una sanción ante el incumplimiento de una ley, sería algo que entraría en contradicción con su finalidad como garante de una justicia legal pública y con su legislación, la cual declararía que una conducta es obligatoria y que no lo es al tiempo.

La posibilidad de hacer excepciones al cumplimiento de las leyes, implicaría para Kant una contradicción con el concepto mismo de república, bajo el cual ningún súbdito puede situarse por encima de la legislación, pues ésta requiere de una vinculación recíproca, en términos de igualdad. La necesidad de que se establezcan sanciones ante el incumplimiento de las leyes es para Kant el presupuesto básico de la existencia de un Estado de derecho. Para Kant (1873) el daño que se produce al momento de violar un mandato imperativo, no sólo afecta a la víctima directa, si no a la legalidad en abstracto, esto es, a la posibilidad de todos de vivir en un sistema jurídico libre de interferencias negativas a nuestros derechos⁶³.

Para Kant (1873) “cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra” (pág. 196) y “la justicia deja de serlo desde el momento en que se da por un precio cualquiera” (pág. 196). Esto explica por qué para Kant, la posibilidad de ofrecer indultos o perdonar crímenes se encuentra limitada incluso para el soberano. En el caso de los crímenes de los súbditos de unos contra otros, el derecho de gracia “No toca al soberano” (Kant I. , 1873, pág. 204), porque la impunidad del crimen sería una gran injusticia contra los afectados. El soberano solo podría indultar en el caso de que la lesión se haya hecho contra él mismo, en los crímenes de

⁶³ En la metafísica de las costumbres, Kant (1873) señala “Por consiguiente, el mal no merecido que haces a otro de tu pueblo, te lo haces a ti mismo: si le deshonoras, te deshonoras a ti mismo; si le robas te robas a ti mismo; si le maltratas o le matas, te maltratas o te matas a ti mismo” (pág. 196). Más adelante Kant (1873) profundiza en esta idea, preguntándose “Pero qué significa ¿si tú robas, tú te robas?” y luego explica “Esto: que aquel que roba, compromete la seguridad de la posesión de todos los demás y por consiguiente se priva así, según el derecho del talión, de garantía para toda propiedad posible”⁶³ (pág. 197).

lesa majestad y en tal caso “tampoco tendría derecho si la impunidad pudiese ser peligrosa a la seguridad pública” (Kant I. , 1873, pág. 205).

Por lo visto, Kant no deja espacio al incumplimiento de la ley, y por esto siguiendo a Hoffman (2015) “No puede haber nunca un derecho legal a desobedecer o rebelarse, pero existe una autorización moral para hacerlo en circunstancias específicas” (pág. 255). Para Hoffman (2015) en la medida que el Estado se aleja de una condición legítima, mayores formas de desobediencia se vuelven moralmente permitidas. Tal prerrogativa moral, sin embargo, no exime de las posibles sanciones que estén contempladas en la legislación vigente por el incumplimiento, precisamente porque la injusticia de la ley que se incumple, se está afirmando desde un punto de vista personal, que no ha logrado adquirir un estatus público o legal. El argumento tradicional que parece adoptar Kant aquí, es que aunque una ley sea injusta, si no se hace valer, se debilita el respeto a la legalidad misma, lo que puede llevar a que otras leyes se desconozcan.

Aunque Kant no parece dar muchos ejemplos de esto, el caso del sacerdote mencionado en el texto “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?”, ha sido utilizado por algunos autores, como la actitud que Kant supone debe asumir un objetor de conciencia. Allí Kant (2004) indica que si un sacerdote considera que las enseñanzas de su iglesia contradicen los preceptos de la religión íntima, esto es, lo que él considera correcto de acuerdo con la moral, “no podría desempeñar su cargo en conciencia, tendría que dimitir” (pág. 92), autores como Kennett (2016) ven en este compromiso de asumir las consecuencias de las convicciones, un rasgo importante que se relaciona con la seriedad del ejercicio ponderado de la objeción de conciencia, no obstante, también podríamos argumentar que en dicho resultado no hay una protección eficaz de las convicciones morales.

La posición de Kant en este punto es similar a la de Locke, quien efectivamente plantea esta situación: “Algunos preguntarán ¿qué sucedería si un gobernante requiere con su potestad algo que parezca ilegítimo a la conciencia de un individuo en particular?” (1985, pág. 30), a lo que contesta que si el gobierno es administrado sabiamente y sus resoluciones miran por el interés público, es algo que difícilmente sucedería, pero de llegar a suceder el individuo:

Deberá abstenerse de los actos que juzga ilícitos y deberá someterse al castigo que no le es ilícito sufrir, porque el juicio privado de cualquier persona respecto de una ley promulgada para el bien público en asuntos políticos, no suprime la obligatoriedad de esa ley ni da lugar a exención. (Locke, 1985, pág. 31)

Encontramos un tratamiento uniforme de esta problemática en autores clásicos como Kant y Locke, aspecto que sin embargo será cuestionado en la filosofía política contemporánea, en donde se hará énfasis en la protección especial que requieren grupos minoritarios sobre todo cuando no logran una representación efectiva⁶⁴ en la elaboración de las leyes. El cuestionamiento más frontal a esta posición la realizó Ronald Dworkin, en su libro “Los derechos en serio”, al preguntarse: “¿puede ser justo enjuiciar a un hombre por hacer lo que le exige su conciencia, al tiempo que se le reconoce el derecho a hacer lo que le dice su conciencia?” (pág. 281). Para Dworkin las ganancias que se obtienen con relación al respeto a la legalidad, cuando no se admiten excepciones al deber de obediencia, son simplemente logros utilitarios. Afirmer el respeto por los derechos, implica aceptar ciertos sacrificios, en todo caso el beneficio general no constituye una buena base

⁶⁴ Martha Nussbaum (2011), señala como por ejemplo, en las naciones cristianas, el domingo será el día libre del trabajo porque la religión de la mayoría requiere descansar los domingos. Aunque no conlleven ninguna hostilidad hacia las minorías dichas leyes pueden incurrir en negligencias pues no son conscientes de las cargas especiales que deben enfrentar las minorías.

para recortar derechos en tanto los actos de disensión continúen siendo considerados delictivos, un hombre de conciencia estará en peligro. Para Dworkin (1989) “una sociedad que pretenda reconocer los derechos debe abandonar la idea de un deber general de obedecer la ley que sea válido en todos los casos” (pág. 291). Aunque comparte la idea de que la sociedad no puede mantenerse si tolera toda desobediencia, “de ello no se sigue sin embargo que haya de desmoronarse si tolera alguna” (pág. 305). Sobre todo en aquellos casos en que la justicia o constitucionalidad de cierta ley es incierta, en el sentido de que se puede dar una defensa plausible de ambas posiciones, un ciudadano que siga su propio juicio, no está incurriendo en un comportamiento injusto. (Dworkin, 1989, pág. 316)

En el mismo sentido, para Joseph Raz (1985) un sistema jurídico debe permitir el derecho a disentir, para que su autoridad sea consistente con la autonomía individual. Para este autor si existe un derecho moral a desobedecer la ley por razones morales o políticas, existe una presunción para otorgarle reconocimiento jurídico. Para Raz (1985), los Estados liberales deben incluir disposiciones jurídicas, de acuerdo con las cuales “ningún hombre sea responsable de una violación de su deber si la violación es cometida en virtud de que piensa que es moralmente malo para él obedecer el derecho en base a que éste es moralmente malo, totalmente o en parte” (pág. 339). Aunque sostiene que la mejor forma para proteger la libertad de conciencia, es que el Estado evite disposiciones jurídicas contra las cuales las personas probablemente puedan elevar objeciones, como por ejemplo establecer un culto público de acuerdo con una religión oficial, anota que dentro de fronteras limitadas existe lugar para un derecho a la objeción de conciencia, como medio de proteger la autonomía y el pluralismo, incluso cuando las convicciones de quien objeta, puedan ser calificadas como erróneas, por lo que aclara que dicho status de derecho puede conllevar a ciertas consecuencias indeseables.

Las voces a favor de este derecho han hecho eco en casi todos los países con constituciones liberales; como lo anota Saporiti (2015), en los últimos años el tema de la objeción de conciencia ha tenido una profunda transformación, y ha adquirido un status legal, de tal forma que ha obtenido protección legal en temas como el servicio militar y el aborto, por lo que la figura ha pasado de ser una forma moral, pero “ilegal” de resistencia, a convertirse en un derecho fundamental subjetivo, fundamentado en el derecho a la libertad de conciencia. Sin embargo, si los individuos tuviesen la posibilidad de objetar cada vez que exista un conflicto entre la ley y sus convicciones personales, esto implicaría una parálisis del sistema legal (Saporiti , 2015), pues hasta la provisión legal más inocua podría dar lugar a este tipo de conflictos.

En la provisión de límites al ejercicio de este derecho, ha adquirido nuevamente relevancia la filosofía de Kant, en la cual encontramos elementos conceptuales que permiten establecer límites concretos, tanto a las prerrogativas de reglamentación por parte del Estado, como a las posibilidades de desobediencia por parte de ciertos grupos o individuos. Así por ejemplo, se habla de la necesidad de establecer prestaciones que sustituyan el deber omitido a fin de asegurar la seriedad de la objeción (Saporiti , 2015). Así mismo, que no cualquier tipo de convicción, puede ser objeto de protección por parte del sistema jurídico; sólo pueden serlo en la medida en que sean compatibles, o representen un desarrollo de ciertos principios constitucionales, o en palabras de Kant, de principios a priori del derecho. Es decir, que los presupuestos sobre los que se fundamente la desobediencia a la ley o el incumplimiento del deber legal, deben ser públicos y razonables, en el sentido que puedan ser universalizables o compartidos por otros sujetos y no que se fundamenten en subjetivismos, que pueden crear un sistema de privilegios,

Los ciudadanos, titulares del derecho a objetar obligaciones, deber ejercer este derecho de buena fe, y el Estado debe velar porque en su ejercicio no se transgredan derechos de terceros. Aquí

queda nuevamente abierta la invitación Kantiana del pensar extensivo, el cual se logra cuando es posible apartarse de las condiciones subjetivas del juicio y reflexionar desde un punto de vista general, que no se puede determinar más que desde el punto de vista de los demás, con lo que se evitan los riegos de la tendencia al privatismo propio de nuestras sociedades modernas (Serrano, 2004, pág. 131), así “Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento” (Arendt, 2003, pág. 85). Tal modo de pensar, se opone al egoísmo y se identifica con el pluralismo, el cual “consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”(Kant I. , 1991, pág. 19).

3.5 Conclusiones

En la presente investigación, hemos hecho un recorrido por diferentes conceptos y problemas en torno a la filosofía jurídica y política Kantiana. La existencia de tan diversas dificultades interpretativas, es quizá sólo muestra de la riqueza de una filosofía que asume las contradicciones propias de la realidad y la teoría, no como callejones sin salida, sino como oportunidades para el pensamiento y la acción. Por ejemplo, las ideas de derecho y coacción no aparecen en Kant como opuestas a las de libertad y autonomía, sino como presupuestos para su realización. Así mismo, la idea del contrato y la configuración de la voluntad general, no aparecen como la suma de criterios particulares, sino que se reflejan en principios que, son legítimos, cuando pueden ser ofrecidos y aceptados por todos los involucrados, como los de libertad, igualdad e independencia, respetando su dignidad como sujetos racionales. Concluimos que aunque Kant no desestima la importancia del consentimiento ciudadano en la formulación de las políticas y leyes del Estado, considera más importante la calidad argumentativa de dichas decisiones, reflejada en el hecho de considerar la posición de los todos posibles afectados. La apertura a la crítica, mediante el uso público de la

razón, nos indica que incluso las justificaciones racionales son falibles, y por tanto, provisionales, por lo que pueden irse modificando en la medida en que avanza el conocimiento o el estado de cosas de una materia determinada.

Por otra parte, la experiencia de lo humano es abordada en su complejidad, sin reducir la naturaleza humana a algo intrínsecamente bueno o malo, muestra de esto es que para Kant, el principal problema del estado de naturaleza no sea la existencia de una predisposición negativa en los seres humanos a guiarse sólo por su conveniencia, sino las diferencias que pueden surgir cuando expresamos nuestros juicios sobre aquello que consideramos objetivamente justo, lo que quiere decir, que sobre el contenido concreto de los derechos, pueden existir desacuerdos entre hombre razonables y de buena fe. Lo anterior, justifica la necesidad del Estado y la configuración de una voluntad unida que determine el contenido de lo justo, o lo más cercano a lo justo, en los casos concretos.

Encontramos también una filosofía del optimismo, reflejada en la confianza en que a pesar de las diferencias individuales es posible alcanzar acuerdos racionales, si bien no definitivos, perfectibles mediante la razón y el dialogo, no la violencia ni la revolución. Salvo en los casos extremos, en los que un gobierno niegue la condición misma de sujetos de derechos a un sector o a la totalidad de la población, la revolución no tendría justificación moral. Ahora bien, tal negativa no implica que los ciudadanos estén obligados a obedecer órdenes o leyes que estén manifiestamente en contra de sus obligaciones morales o los derechos de otros ciudadanos, por el contrario, en tales eventos la desobediencia podría ser un vehículo de expresión para hacer públicamente manifiestas las injusticias cometidas, no obstante, encontramos que en Kant las consecuencias jurídicas de tal conducta deben ser asumidas por quienes la emprendan. En los demás casos, el uso público de la razón, permitiría la ilustración progresiva, tanto del pueblo con relación a sus derechos y deberes

en la sociedad política, como del gobernante quién buscaría mediante la reforma progresiva ajustar las leyes a los principios de la justicia.

Tales principios quedan plasmados en una Constitución. Kant reconoce que tal vez nunca logremos alcanzar por completo los ideales que allí se establecen, no obstante, esto no descalifica ni invalida el texto constitucional, pues éste marca una ruta que guía el rumbo de las instituciones y del Estado, hacía una sociedad más ajustada a esos principios compartidos. Aquí, nos dice Kant, es necesario suponer, aún sin la certeza teórica, la existencia de un progreso continuo de la humanidad para alcanzar dichos ideales, pues sin la misma, fácilmente desfallecerían nuestras fuerzas en la búsqueda del mundo mejor que la razón nos impone. La unidad entre moral, derecho y política no es una realidad dada sino una meta a la deben aspirar los seres humanos. (Serrano, 2004, pág. 16).

En el mismo sentido, en el momento en que las personas aprendan a pensar por sí mismos, obedecerán las leyes porque éstas son razonables. La ilustración es ante todo la liberación del prejuicio, de la heteronomía de la razón (Arendt, 2003, pág. 85). El pensamiento independiente y el ejercicio de la libertad de expresión, permitiría el desarrollo de la legislación a tal punto que no exista diferencia entre el sentir moral de los ciudadanos y las exigencias de la ley. Aunque tal punto nunca llegue a alcanzarse, tal dialéctica permite el avance de la sociedad en su conjunto (Vallaey, 1992).

La obediencia, combinada con una vigilancia crítica y activa sobre la legislación, permitiría una sociedad más justa y aunque el progreso fuese lento, este es para Kant el camino más seguro. La fórmula razonad pero obedeced, representa para Kant la posibilidad de la educación y la reforma moral “desde abajo”, asegurando el orden “desde arriba”. La ilustración iniciada por algunos individuos que “tras haberse desprendido ellos mismos, del yugo de la minoría de edad, difundirán

en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pesar por sí mismo” (Kant I. , 2004, pág. 89) alcanzaría progresivamente a los futuros gobernantes.

Finalmente, ante el reconocimiento de derechos, que ejercidos sin límites pueden conllevar a individualismos exacerbados, se retoma la idea Kantiana de un pensar extensivo. “Pensar por sí mismo” es a la vez, el fundamento del actuar moral que exige poder pensar en el lugar del otro, que Kant ha formulado en la Antropología como una máxima de la sabiduría (Ruffing, 2013, pág. 75). Pensar a la humanidad en cada individuo particular, evita que nos encerremos en la propia subjetividad. Se adopta la postura del ciudadano cosmopolita Kantiano, cuando “se entrena la propia imaginación para ir de visita” (Arendt, 2003, pág. 84). Incluso frente al aislamiento, que pueden suponer las barreras geográficas, lingüísticas, económicas, o de género, la fuerza de la imaginación puede hacer presentes a los otros, y moverse en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes, en el que podemos pensar en qué medida afectan o excluyen a los otros nuestras determinaciones tanto individuales como colectivas, teniendo esta idea de mentalidad amplia como condición indispensable del juicio correcto.

Bibliografía

- Alegre, L., & Fernández, C. (2011). La comunidad jurídica en Kant. La necesidad de la virtud para la viabilidad del proyecto republicano. *Revista de filosofía- Universidad Complutense de Madrid*, 36, 53-70. Obtenido de <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/37631/36417>
- Alexy, R. (2007). La definición de derecho según Kant. En F. Castañeda, V. Durán , & L. Hoyos, *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica* (págs. 379-396). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* . Buenos Aires: Editorial Paidós .

- Atkinson, R. (1992). Kant's Moral and Political Rigorism. En H. Williams , *Essays on Kant's political philosophy* (págs. 228-248). University of Wales Press.
- Beade , I. (2009). Consideraciones acerca de la concepción Kantiana de libertad en sentido político. *Revista de Filosofía*, 65, 25-41. Obtenido de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602009000100002
- Beade , I. (2014). Libertad y orden en la filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en El conflicto de las Facultades. *Isegoría*.(50), 371-392.
- Beade, I. (2015). *"El principio de libertad y el imperativo del orden en la filosofía kantiana del derecho"* (Tesis doctoral). Universidad Nacional del Rosario, Argentina.
- Beade, I. (2016). Acerca de la relación entre derechos y deberes en la filosofía práctica. *Res Pública*, 275-291.
- Blandón, J. S. (2013). Una aproximación casuística a la cuestión del derecho injusto en la filosofía moral Kantiana. *Precedente*, Vol 3/ Julio- Diciembre.
- Bobbio , N. (1985). *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci* . Madrid: Editorial Debate .
- Bobbio , N., & Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. México DF: Editorial Grijalbo.
- Braz, A. (2007). ¿Existe un concepto moral del derecho en Kant? En Braz Adelino, *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica* (págs. 327-347). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana.
- Byrd, B., & Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right, A Commentary*. New York: Cambridge University Press.
- Castañeda , F. (2005). La persona moral frente al Estado infalible: lo público y lo privado desde el problema de la insubordinación en Kant. En W. Herrera Romero, & C. De Gamboa Tapias, *Kant: defensa y límites de la razón* (págs. 231-273). Bogotá: Universidad del Rosario .
- Chevalier, J. (2015). *El Estado de derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Colomer, J. (1994). *Principios de libertad y derecho de la humanidad: la teoría de la justicia de Immanuel Kant- tesis Doctoral*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Derecho. Obtenido de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/4660>

- Colomer, J. (1994b). Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política. *Doxa*(15-16), 581-598. doi:10.14198/DOXA1994.15-16.28
- Colomer, J. (2002). Derecho y política en la filosofía de Kant. *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, 169-190. Obtenido de <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/view/6227>
- Contretas, F. (2005). *El tribunal de la razón: el pensamiento jurídico de Kant*. Editorial Mad S.I.
- Cortés, F. (2002). El Estado, el derecho y la moral en el pensamiento político de Kant. *Revista internacional de filosofía política*, 20 , 127-142. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2002-20-0004/pdf>
- Cortés, F. (2005). El pensamiento político de Kant: la metafísica de las costumbres. En W. Herrera , & C. De Gamboa, *Kant: Defensa y límites de la razón* (págs. 210-230). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Cortina , A. (Enero-Marzo de 1988). El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant. *Revista de estudios políticos (Nueva Epoca)*, 59 , 49-64. Obtenido de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ElContratoSocialComoIdealDelEstadoDeDerecho-26963.pdf
- Cortina, A. (2013). La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía . *Cuadernos salamantinos de filosofía*, 249-262.
- Cubo Ugarte , O. (2017). Julius Ebbinghaus y la filosofía del derecho de Kant. *International journal of philosophy*, 335-354. Obtenido de <https://www.textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/296/379#bookmark28>
- D'Agostino , F. (2007). *Filosofía del derecho*. (J. R. Iturbe, Trad.) Bogotá, Colombia : Universidad de la Sabana y Temis .
- De Gamboa, C. (2005). El carácter empírico e inteligible de las acciones humanas. En W. Herrera , & C. De Gamboa, *Kant: defensa y límites de la razón* (págs. 83-98). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Dodson , K. (1997). Autonomy and authority in Kant's Rechtslehre. *Political theory*, 1, 93-111.
- Dreier, H. (2018). *La república de Kant*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia .
- Dworkin, R. (1989). *Los derechos en serio* . Barcelona: Editorial Ariel S.A .
- Ebbinghaus, J. (Diciembre de 2017). La ley de la humanidad y los límites del poder estatal. *International Journal of Philosophy*(6), 355-365. doi:10.5281/zenodo.1095840

- Ellis, E. (2012). *Kant's political theory: interpretations and applications*. Penn State Press.
- Fasso, G. (1982). *Historia de la filosofía del derecho*. Madrid: Ediciones Piramide S.A.
- Fernández, J. (1996). *Locke y Kant, Ensayos de filosofía política*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrajoli, L. (2013). *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Flikschuh, K. (2008). Reason, right and revolution. *Philosophy & public affairs*, 36, 375-404.
- García Pelayo, M. (1991). Estado legal y Estado constitucional de derecho: El Tribunal Constitucional Español. *Revista de la facultad de ciencias sociales y políticas*, 31-45.
- Gascón, M. (1990). *Obediencia al derecho y objeción de conciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- González, F. (2005). La filosofía del Estado en Kant-. En I. Kant, *Introducción a la teoría del derecho* (págs. 61-153). Madrid: Marcial Pons. Ediciones jurídicas y sociales, S.A.
- González, F. (2005b). Estudio preliminar. En I. Kant, *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- Granja, D. M. (2011). Estudio preliminar. En I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. México: FCE, UAM, UNAM.
- Halldenius, L. (2011). Kant and freedom and obligation under law. *Constellations*, 18(2), 170-189.
- Herrera, W. (2013). Una interpretación constructivista del principio Kantiano del derecho y de la idea del contrato original. *Ideas y Valores*, 85-108.
- Hill, T. (2016). Conscientious conviction and conscience. *Criminal law and philosophy*, 677-692.
- Hill, T. (2000). *Respect, pluralism and justice. Kantian perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Hill, T. (2002). Questions about Kant's opposition to revolution. *The Journal of Value inquiry*, 36, 283-298.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.
- Höffe, O. (2009). La paz en la teoría de la justicia de Kant. *Revista Co-herencia*, 13-28.

- Hoffman, R. (2015). *A new reading of Kant's theory of punishment (tesis doctoral)*. University of pennsylvania. Obtenido de https://repository.upenn.edu/edissertations/1063/?utm_source=repository.upenn.edu%2FeDissertations%2F1063&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages
- Horn, C. (2017). ¿Qué es erróneo en una interpretación moral de la filosofía política de Kant? En J. Ormeño Karzulovic, & M. Vatter, *Forzados a ser libres: Kant y la teoría republicana del derecho* (págs. 67-97). Santiago, Chile: Fondo de cultura económica .
- Kant , I. (1873). *Principios Metafísicos del Derecho - Traducción de G. Lizarraga* . Madrid: Librería de Victoriano Suarez .
- Kant , I. (2004). *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* (Á. Corral, Trad.) Madrid: Alianza Editorial S.A. Obtenido de <https://drive.google.com/file/d/0B6IE-ajepSDzajdlMFJpNk1nZzQ/view>
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático* . Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos .
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura* . El Cid Editor .
- Kant, I. (2003b). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Kant, I. (2004b). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2005b). *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan, Puerto Rico: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.
- Kant, I. (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial .
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica*. (D. M. Granja Castro, Trad.) México : FCE, UAM, UNAM.
- Kant, I. (2013). *La paz perpetua*. México: Editorial Porrúa.
- Kant, I. (2016). Teoría y Práctica, En torno al tópico: "Eso vale en la teoría pero no sirve de nada en la práctica". En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (págs. 193-260). Madrid: Alianza Editorial S.A.

- Kennett, J. (2016). The cost of conscience: Kant on conscience and conscientious objection. *Cambridge Quarterly of Healthcare ethics*, 69-81.
- Kersting, W. (1992). Kant's concept of the State. En H. Williams, *Essays on Kant's Political Philosophy* (págs. 143-165). University of Wales Press.
- Kersting, W. (2007). Libertad y necesidad práctica: El fundamento de la obligatoriedad de la moral y el derecho en Kant. En F. Castañeda, V. Durán, & L. Hoyos, *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica* (págs. 349- 377). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana .
- Korsgaard , C. (1997). Taking the law into our own hands: Kant on the right to revolution. En A. Reath, B. Herman, & C. Korsgaard, *Reclaiming the history of ethics: Essays for John Rawls* (págs. 297-327). Cambridge University Press.
- Krasnoff, L. (2018). Más que consentimiento: Kant sobre la función del contrato social . *Las torres de Lucca*, 45-62.
- Leyva, G. (2001). Prólogo. En R. Brandt, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología* (págs. 9-42). México: Universidad Autónoma Metropolitana .
- Locke, J. (1985). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Tecnos.
- López de Lizaga, J. (2012). ¿Razón o revolución? El republicanismo de Kant y Georg Forster. *Foro interno*, 12, 81-106.
- Marey, M. (2010). *El derecho en Kant: una investigación sobre sus fundamentos. (tesis doctoral)*. Universidad Nacional de La Plata.
- Martínez, F. (2007). Estudio introductorio. En I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (págs. 7-18). Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Martínez, H. (2013). *Legitimidad, razón y derecho: Dos modelos de justificación del poder político*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Mejía Quintana, O. (2005). La filosofía política de John Rawls: la teoría de la justicia. En J. J. Botero (ed), *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Muguerza, J. (2003). Epílogo, la indisciplina del espíritu crítico (una perspectiva filosófica). En I. Kant, *El conflicto de las facultades* (págs. 202-233). Madrid: Alianza Editorial S.A.

- Newhouse, M. (2013). *Kant's Typo, and the Limits of the Law. Doctoral dissertation* . Cambridge, Massachusetts: Harvard University .
- Nicholson , P. (Abril de 1976). Kant on the duty never to resist the Sovereign. *The University of Chicago Press Journals*, 86(3), 214-230. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2380190>
- Nicholson, P. (1992). Kant, Revolutions and History. En H. Williams, *Essays on Kant's political philosophy* (págs. 249-268). University of Wales Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto* . Madrid: Katz Editores, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. .
- O'Neill , O. (1997). Within the limits of reason. En A. Reath , B. Herman, & C. Korsgaard, *Reclaiming the history of ethics: Essays for John Rawls* (págs. 170-187). Cambridge University Press.
- Orozco Córdoba, L. (2003). *Obediencia y desobediencia al derecho en las teorías del contrato social de Hobbes a Rousseau*. Barranquilla: Tesis maestría en filosofía- Universidad del Norte.
- Papacchini, A. (1985). Libertad, derecho e historia en Kant. *Ideas y valores*, 34(66-67), 117-140.
- Rabotnikof, N. (1997). El espacio de lo público en la filosofía política de Kant. (U. N. Insitituto de investigaciones filosóficas, Ed.) *Revista Hispanoamericana de filosofía*, 29(85), 3-39. Obtenido de https://www.jstor.org/stable/40104702?seq=1#page_scan_tab_contents
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* . Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Rawls, J. (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* . Editorial Paidós .
- Raz, J. (1985). *La autoridad del derecho: Ensayos sobre derecho y moral* . Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reiss, H. (abril de 1956). Kant and the right of rebellion. *Journal of the history of ideas*, 17(2), 179-192. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2707741>
- Riley , P. (1973). On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. *Political Theory*, 1(4), 450-471. Obtenido de https://www.jstor.org/stable/191063?seq=1#page_scan_tab_contents

- Ripstein, A. (2009). *Force and freedom, Kant's legal and political philosophy*. Cambridge, Massachusetts . London, England: Harvard University Press.
- Román, B. (Septiembre de 1993). La comunidad humana en la filosofía práctica de I. Kant. *Tesis Doctoral*. Universidad de Barcelona.
- Román, B. (Septiembre de 1993). *La comunidad humana en la filosofía práctica de I. Kant*. Universidad de Barcelona.
- Rousseau, J. (2016). *El contrato social o principios de derecho político*. México, D.F: Editorial Porrúa.
- Ruffing, M. (2013). "Pensar por sí mismo" y "publicidad". *Ideas y Valores*, 73-84.
- Saporiti , M. (2015). For a general legal theory of conscientious objection. *Ratio Juris* .
- Schneewind, J. (1992). Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's Moral Philosophy. . En P. Guyer, *The Cambridge Companion to Kant* (págs. 309-341). Cambridge University Press.
- Serrano, E. (2004). *La insociable sociabilidad: El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona: Anthropos.
- Strauss , L. (1962). *Seminar in political philosophy: Rousseau* . University of Chicago .
- Strauss , L., & Cropsey, J. (1987). *History of political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Uleman, J. (2010). *An introduction to Kant's moral philosophy* . New York : Cambridge University Press.
- Vallaes, F. (1992). La teoría Kantiana de la política. *Arete*, IV(2), 398-413.
- Vatter, M. (2017). El derecho a tener derechos y las reglas de Ulpiano en la Doctrina del Derecho Kantiana. En J. Ormeño, & M. Vatter, *Forzados a ser libres "Kant y la teoría republicana del derecho"* (págs. 175-196). Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica Chile.
- Vorgapfel , L. (2016). Sobre el problema de la libertad en Kant. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 33(2), 541-559. Obtenido de <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/53596>
- Waldron, J. (1996). Kant's legal positivism. *Harvard Law Review*, 1535-1566.

- Weinrib, E. (1992). Law as idea of reason. En H. Williams, *Essays on Kant's political philosophy* (págs. 15-49). University of Wales Press.
- Willaschek, M. (2017). Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral? En J. Ormeño Karzulovic, & M. Vatter, *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (págs. 97-128). Santiago de Chile: Fondo de cultura económica .
- Williams, H. (1983). *Kant's political philosophy*. Oxford: Basic Blackwell publisher .